GIOVANNI GENTILE

DISCORSI DI RELIGIONE

Quarta edizione riveduta e accresciuta

SANSONI - FIRENZE

Stampato in Italia

ALLA SANTA MEMORIA
DI
MIO PADRE

AVVERTENZA

Di questi discorsi il primo è stato già pubblicato nella rivista Politica *di questo mese. Gli altri due vedono la luce ora per la prima volta. Ma il secondo fu materia di una conferenza tenuta il 22 gennaio al Gruppo romano della Federazione Italiana degli Studenti per la cultura religiosa; il terzo l' 11 di questo mese, in forma più sommaria, fu pronunciato al Circolo di filosofia, in Roma.*

Questa loro origine spieghi perché alcuni motivi siano variamente ripresi dall'uno all'altro discorso. Ma tutti tre, letti insieme, spero si aiutino e schiariscano a vicenda.

G. G.

Roma, 14 marzo 1920.

In questi quattro anni dalla prima edizione più volte mi è accaduto di ritornare sugli argomenti toccati in questi Discorsi. *E una larga trattazione sistematica delle idee fondamentali ho esposta nel secondo volume del mio* Sistema di logica *(Bari, Laterza, 1923), dove più precisamente ho definito il concetto del divino. Ma in questi quattro anni molte cose son pure avvenute in Italia, che alle idee propugnate in questi* Discorsi, *specialmente nel primo, han fatto fare più cammino che non si potesse con tutti i libri più efficaci e più persuasivi. I giovani a cui mi indirizzavo han dimostrato di esser ben preparati a intendere il nuovo linguaggio.*

G. G.

Roma, 6 aprile 1924.

Dopo le varie ristampe della seconda edizione, in questa terza che s' è resa ora necessaria, sarei stato tentato d' introdurre molti mutamenti e molti svolgimenti, se la materia di questi Discorsi *non mi si fosse, in questi ultimi anni, così maturata nell'animo da richiedere da parte mia una trattazione nuova e una forma più largamente sistematica. Ho preferito perciò riprodurre per ora, salvo ritocchi di espressione, questo piccolo libro così come nacque, poiché ha avuto anch'esso il suo significato, e ancora non lo ha perduto.*

G. G.

Roma, Epifania del 1934.

Questa quarta edizione risulta accresciuta da una Seconda parte e da un' Appendice, in cui sono raccolti alcuni scritti che (insieme al discorso su *La tradizione italiana*, Firenze, 1936 e ai capp. VIII e XIII di *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1946) costituiscono l'ultima parola del Gentile sul problema religioso. Essi sono: *Che cosa è la religione?* (pubbl. nell'*Enciclopedia italiana*, vol. XXIX, 1936 e raccolto nel vol. *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Firenze, 1936); *La mia religione* (conferenza tenuta nell' Aula Magna della Università di Firenze il 9 febbr. 1943 e pubbl. nella « Biblioteca del Leonardo », n. XXIV, Firenze, Sansoni, 1943), con due *Postille* (apparse nel « Giorn. crit. d. filos. ital. », 1943, rispettivamente nei nn. 1-2, p. 99 e 3-4, pp. 210-11); *Il carattere religioso dell'idealismo italiano* (conferenza tenuta il 30 apr. 1935 nell' Univ. cèca di Praga, pubbl. nel « Leonardo », giugno 1935 e riprodotta nel cit. vol. *Memorie italiane*); *La storia delle religioni* (recens. della *Storia delle religioni* di G. F. Moore, uscita in « Critica », XX, 1922, pp. 229-33).

Roma, aprile 1957.

PARTE PRIMA

I.

IL PROBLEMA POLITICO

I.

In questo primo discorso mi rivolgo ai giovani. Il problema infatti non esiste per gli uomini fatti, i quali lo hanno risoluto con una negazione, ormai passata in giudicato, e non intendono tornarvi su. E fanno ora il viso dell'arme e ora quello del fastidio a chi in una questione politica abbia la malinconia o l' ingenuità di richiamare l'attenzione sopra l' interesse religioso che essa può presentare. Giacché agli occhi loro chi parla ancora di religione o è un clericale o è un mistico: come dire, che o appartiene a un mondo finito per sempre, o appartiene a un mondo diverso da quello in cui tutti viviamo e tutti sono sempre vissuti, e che è il solo che esista; e se appartiene al primo, dev'essere rimandato a seppellire i morti; e se appartiene al secondo, deve trarsi da parte e non mettersi tra i piedi alla gente che lavora, e si preoccupa dei problemi concreti di cui è intessuta la vita, e che per vivere bisogna pure affrontare e risolvere.

Ma i giovani, che una volta abbracciavano con entusiasmo questa filosofia, quando infatti questa filosofia appariva una filosofia giovanile, e quindi il programma e la fede di una vita nuova, ora cominciano a non essere così facilmente soddisfatti, e ad esitare innanzi ad essa, o piuttosto a provare una certa ripugnanza contro di essa, come innanzi al vuoto, da cui istintivamente l'animo rifugge. Continuano ad apprendere dai vecchi maestri la

solita dottrina, la vecchia dottrina, già tante volte sorta e risorta nel mondo, liberatrice dell'uomo dall' incubo delle autorità trascendenti e compressive della libertà della vita, e devianti lo spirito umano dalla consapevolezza di tutte le cose reali in cui la vita si svolge; ma, com' è sempre accaduto nell'alterna vicenda delle credenze religiose, cominciano a sentire il gusto insipido di questa libertà e di questa vita, che tale dottrina magnifica. Sì, la libertà è il dono divino onde più si nobilita ed esalta la vita; ma è questa la libertà ? questa, che toglie all'uomo, insieme con gli oneri, tutti i vantaggi delle concezioni, che inquadravano la vita dell'uomo in una vasta cornice sopra uno sfondo di speranza e di fede corroboratrice di tutte le sue energie ? Questa è la vita reale, concreta, che noi nella nostra effettuale esistenza dobbiamo vivere ? Questa, in cui non trova più un punto d'appoggio, e da cui non riceve più un significato quell'aspirazione, quella forza infinita, che dal fondo dell'anima ci spinge appunto alla vita, e ci lega ad essa, e in essa ci sorregge, e insomma ci fa vivere ? E c' è forse nulla di più concreto e positivo di questo slancio interiore che, istante per istante, genera il nostro essere nella luce che investe, insieme con la nostra persona, tutte le cose particolari a cui la nostra persona è connessa ?

I giovani, i nostri giovani, che in questi ultimi anni hanno così intensamente vissuto, e così vivamente sperimentato la grande necessità della vita, come legge dominatrice dell'uomo, che le si trova di continuo di fronte, libero sì, ma conscio della inviolabilità di questa legge che lo fronteggia; i giovani che hanno imparato a sentire così fortemente vibrare la propria anima in faccia alla morte, non quale destino ineluttabile della natura, anzi come dovere e ideale; i nostri giovani si trovano a possedere della libertà e della vita un concetto ben diverso da quello che se ne professava spensieratamente

una volta, e se ne ha tuttavia dagli uomini che la guerra videro e non vissero, né son capaci di aprire gli occhi sulle novità dalla guerra prodotte negli animi. È un concetto oscuro, vago, ma confitto ben addentro nella coscienza e, sto per dire, nel cuore dei giovani; e vi pulsa impetuoso per venire alla piena luce della riflessione, della critica, dei propositi deliberati e dei programmi di condotta.

E ai giovani perciò mi rivolgo con le seguenti considerazioni indirizzate a chiarire quel concetto o stato di coscienza che si voglia dire.

II.

Molte riviste giovanili, come ognuno può vedere da sé, combattono oggi l'anticlericalismo della vecchia mentalità politica e filosofica prevalsa in Italia dopo il 1870, poiché venne a mancare, indi a poco, con la caduta della Destra, il movimento liberale che era stato l'anima direttiva del Risorgimento, e sottentrò quel democraticismo, che era destinato infatti ad esercitare una funzione storica importante, ma che ormai si può dire abbia compiuto interamente il suo ciclo: quel democraticismo, che si sforzava di sollevare al grado della nuova coscienza nazionale, rappresentata dallo Stato unitario e libero, le forze popolari rimaste estranee e passive, in grandissima parte, al processo di formazione di questo Stato: quasi materia amorfa, che voleva essere assorbita nel circolo della nuova vita, affinché l'organismo politico acquistasse solidità, concretezza storica e vigore, e cessasse di essere un' idea realizzata a metà come prodotto del pensiero e della coscienza morale dominanti della cultura italiana. Gli uomini della Sinistra promossero e diressero quest'opera di accostamento delle classi sociali più basse

agl' interessi dello Stato, andando incontro da una parte allo sviluppo economico della borghesia favorita dal nuovo regime e generante dal suo seno un proletariato ignoto alla vecchia Italia; e dall'altra, accingendosi con l' istruzione elementare e con l'organizzazione politica alla educazione del popolo. Ma essi recarono in quest'opera quella stessa mentalità, con cui, attraverso il Risorgimento, avevano osteggiato il pensiero della parte che allora prevalse e alla quale ora sottentravano.

Il Risorgimento italiano, infatti, non era stato né irreligioso né antichiesastico. I liberali continuatori del Romagnosi nell' Italia superiore, come Ferrari e Cattaneo, furono presto tagliati fuori dal movimento. In Toscana la scuola del Niccolini, rimasto anche lui fieramente legato alle idee del secolo XVIII e tenacemente, dispettosamente, ostile alle tendenze religiose del romanticismo lombardo, soggiacque al liberalismo del Capponi che il rinnovamento politico italiano non sapeva concepire se non come rinnovamento, prima di tutto, morale, e la concezione morale della vita immedesimava con la concezione religiosa: mentre il fortissimo senso storico, che era la nota fondamentale del suo spirito, non gli lasciava sfuggire l' impossibilità di astrarre una indeterminata e vaga religiosità mistica dal complesso concreto della vita storica italiana, intimamente cattolica. Il Quarantotto fu giobertiano: forze mazziniane, ma, nella gran maggioranza, piegate e sottomesse alla disciplina delle idee bandite con alto senso storico nell'utopia del *Primato*: tutto costruito sul fondamento dell' intuizione religiosa della vita in generale, e della storia d' Italia in particolare. La più grande mente sistematica del tempo, alla quale tutti guardano e dalla quale tutti traggono norma, anche repugnando, Antonio Rosmini: pensatore eminentemente cattolico, che validamente reagisce contro tutte le ideologie e dottrine del secolo XVIII, e re-

stituisce o fa acquistare all' Italia la sua indipendenza spirituale dalla Francia, che poco prima l'aveva invasa colle armi dopo averla già invasa con le idee. Accanto al Rosmini, animatore, quale appunto il Gioberti lo additava alla fine del suo primo libro, la *Teorica del sovrannaturale*, animatore di questa nuova Italia, che si formava una coscienza, una personalità da far valere nel mondo, Alessandro Manzoni: un poeta, ma, come ogni vero e grande poeta, interprete e banditore d'una parola nuova di significato universale: vero programma di vita morale, spirituale. La fiamma di fede, lo slancio, l' impeto, comunicato a questa nuova Italia, che si svegliava e si apprestava a risorgere, da Giuseppe Mazzini, fu, nella stessa indeterminatezza pratica, una intuizione religiosa della vita dello spirito, veduta appunto come cristiana milizia di sacrificio dell' individuo all' ideale, nella cui realizzazione l'individuo ritrova il vero se stesso. Tutta la spinta insomma al Risorgimento italiano venne da quel romanticismo che fu reazione al sensismo, al razionalismo, all' illuminismo antistorico del secolo precedente; a quella mentalità, alla quale i francesi, precipitatisi in Italia dietro a Napoleone, s'erano affrettati ad elevare quei freddi templi delle logge massoniche [1], di cui ci diedero anche il nome, consenzienti, plaudenti e cooperanti tutti i vecchi italiani rappresentanti della cultura del secolo che tramontava; per esempio, il Romagnosi, che pargoleggiò anche lui in quella che l' italianissimo Alfieri aveva detta « buffonesca società » [2].

---

1 Particolarmente istruttivi gli studi recenti di A. Luzio, *La Massoneria sotto il Regno Italico e la Restaurazione austriaca*, Milano, Cogliati, 1918 (estr. all'*Arch. Stor. Lomb.*). Da vedere ivi (pp. 38 sgg. e 67-9) i curiosissimi discorsi di Francesco Salfi e del Romagnosi. [Vedi ora dello stesso autore, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, Bologna, Zanichelli, 1925, vol. I, pp. 1-150].

2 Alfieri, *Vita*, ep. IV, cap. I.

Cadde nel 1848 e nel seguente anno il primo Risorgimento, valso tuttavia a dimostrare alla decrepita Europa del 1815 che una nuova coscienza nazionale era sorta, e non si sarebbe mai più potuta reprimere e soffocare. Ma l'opera interrotta fu tosto ripresa con mano ferma e con occhio sagace e condotta al termine glorioso dal genio di Cavour, che il problema nazionale trasformò in problema internazionale; e questo poté fare traendo prima di tutto, all'interno, la rivoluzione nell'orbita dello Stato, conferendo quindi allo Stato tutto il prestigio e la potenza morale della rivoluzione, ed elevando esso Stato, malgrado il suo stesso realismo, ad un'alta funzione etico-religiosa. Giacché, anche per lui, lo Stato fu non un'opera d'arte, come avrebbe potuto essere per un Machiavelli, nel Cinquecento, la formazione di uno Stato bene ordinato, ma ristorazione veramente politica, epperò rigeneratrice delle energie morali, anche per lui inseparabili da un profondo sentimento religioso. Donde, per lui, la grandissima importanza della Questione romana, sentita come non pure questione astrattamente politica, ma come questione anche essenzialmente religiosa, secondo che viene messo sempre più in chiaro dagli studi recenti sullo svolgimento del suo pensiero. Anch'egli guardò alla Chiesa e agli interessi che sono ad essa legati col più sincero rispetto e con la massima serietà [1]. E se non tutti i suoi successori furono della

---

[1] Mi permetto di richiamare alla memoria soltanto questa dichiarazione da lui fatta in Senato il 9 aprile 1861: « Io credo che sia facile di dimostrare che l' Italia è la nazione del mondo la più atta ad applicare i grandi principii che ho avuto l'onore di proclamare. E perché, o signori? Perché in Italia il partito liberale è più cattolico che in qualunque altra parte d' Europa. In Italia i grandi pensatori (non parlo dei tempi andati, ma di quelli del secolo presente) si sono affaticati per conciliare lo spirito di libertà col sentimento religioso: ed io posso tanto più proclamare questa verità innanzi a voi, in quanto che la maggior gloria letteraria d' Italia, l'uomo illustre che voi vi onorate d'annoverare fra i vostri colleghi, il primo poeta vivente d' Europa,

tempra misticamente religiosa di un Bettino Ricasoli, in tutti, finché l' Italia non ebbe Roma e non parve così condotta al suo compimento fatale l'opera del Risorgimento, più o meno coerente, più o meno consapevole e vigoroso, perdurò lo spirito del Romanticismo. Lo Stato continuò ad essere concepito come una realtà morale, una sostanza da realizzarsi dal libero volere etico, cui non è dato prescindere da un concetto religioso della vita.

III.

Chiuso invece quel ciclo, che si può considerare come il periodo eroico della nuova Italia, abbattuto il Potere temporale, fattosi più acuto quindi il dissidio tra lo Stato recente e la Chiesa restìa al nuovo ordine di cose, e minacciosa e ansiosa di scorgere all'orizzonte qualunque accenno di ostilità allo Stato italiano, gli uomini che ebbero il governo di questo e ne promossero lo sviluppo non credettero d'avere altro di meglio da fare, che romperla definitivamente non solo con la Chiesa, ma con la religione stessa, che della Chiesa era la forza; e tornare al vecchio programma del secolo XVIII, poiché intanto nella cultura generale e nella filosofia pareva col naturalismo e col positivismo tornata in onore la conce-

---

ha sempre cercato di conciliare questi grandi principii; ne' suoi versi immortali ha celebrato le glorie della Chiesa coi sentimenti più liberali; e quasi alla fine della sua carriera, si mantenne sempre fedele all'uno e all'altro principio. E nella sfera della filosofia, là dove la conciliazione forse è più difficile, dove l'antagonismo si manifesta più facilmente, i nostri due grandi filosofi, quantunque in campo diverso, si accordano in un pensiero, il quale domina tutte le loro teorie, la riforma di certi abusi, la conciliazione dello spirito di libertà col sentimento religioso. Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti hanno consacrato tutta la loro vita, tutta la vastità del loro ingegno all'arduo lavoro di propugnare la conciliazione dei due grandi principii sui quali riposar deve la società moderna » (*Discorsi parlamentari*, XI, 359-60).

zione intellettualistica, profondamente materialistica, della scienza e della vita. Le logge si affollarono di adepti, i quali, schierandosi contro la Chiesa nemica dello Stato, sentivano di abbracciarsi con tutti i nemici della Chiesa, per brutti o sciocchi che fossero. Si tornò a parlare di « Scienza » con quella stessa unzione con cui nel Settecento si parlava dei lumi; e purché fosse battezzata con quel nome sacro, ogni forma di pensiero e di letteratura fu accolta con plauso e celebrata conquista definitiva del genere umano e liberazione dello spirito dalle tenebre dell'errore e dell' ignoranza. Si tornò a parlare di ateismo con quella stessa gioia infantile, con cui se n'era parlato in Inghilterra sulla fine del Seicento e poi in Francia nel secolo seguente. Il filosofo di quel periodo del nostro pensiero fu appunto uno dei più solenni banditori italiani della dottrina democratica, di quelli onde più si onorò l'associazione dei liberi muratori, il Bovio; che ieraticamente oracoleggiava tra le moltitudini attonite e sbalordite, predicando il verbo novello del suo « naturalismo matematico »: nebulosa oscura, che mai non riuscì a prendere forma determinata e definitiva, ma che voleva significare appunto la sintesi d'una scienza dommaticamente accampata contro ogni tentativo di riscossa spirituale, tutta chiusa nel suo oggetto fantasticato come una natura lucreziana stretta dalle leggi eterne, di là da ogni umano consiglio ed arbitrio. E se dai comizi si ricorreva nelle aule universitarie all'umbratile filosofia di pensatori più schivi dell'aura popolare ma creduti tuttavia interpreti dello spirito dominante nella cultura e nella nuova vita italiana, dal Bovio si passava all'Ardigò: caposcuola di un positivismo, che era anch'esso un metafisico naturalismo: un duro, ombroso dommatismo, disposto a fiaccare spietatamente ogni senso umano sotto la massiccia fede di una rappresentazione grettamente materiale della realtà.

Vico l'avrebbe detto un periodo di ricorsa barbarie.

Il secolo XVIII, negato e deriso dagli scrittori della prima metà del secolo, che avevano suscitato e accompagnato l' Italia lungo la via della sua riscossa nazionale, risorgeva tal quale, se non con qualche peggioramento, quando l' Italia aveva bisogno di rassodarsi nel suo nuovo assetto e infondere nuovo vigor di vita nella sua mole così faticosamente raccolta e composta ad unità. La scienza, ossia l' insieme delle scienze, a cui è naturalmente immanente l' ingenuo dommatismo materialistico, erano ben soddisfatte di cotesta filosofia, che permetteva loro di riassumere le più arroganti pretese nel dominio del pensiero, per esercitare la parte che era sempre spettata in proprio alla filosofia, legislatrice suprema d'ogni orientamento spirituale; e si tornò all'antica e tante volte sfatata pretesa di volere scientifica tutta la vita. Naturalistica si volle anche l'arte; o, come pur si disse, *veristica*. E la critica dell'arte e ogni storia, da comprensione, cioè coscienza, e quindi propulsione, della vita dello spirito, si convertì in grave erudizione, registratrice faticosa di fatti, privi di ogni intimo significato, materia di severa, fredda curiosità indifferente. Conoscere, conoscere, fu il supremo ideale: conoscere, s' intende, non una realtà da instaurare, o trasformare a seconda delle nostre idee e dei nostri fini; ma quell'eterno vero, che è di là da noi, e a cui noi dobbiamo ricondurci, per vivere in seno alla realtà; a quella realtà, alla quale non si può comandare se non obbedendo. I valori spirituali si offuscarono e si perdettero di vista, poiché lo spirito, voltosi tutto all'esterno, non ebbe più occhi per se stesso, pel mondo in cui ogni valore ha radice e realtà.

IV.

Quando nei primi anni di questo secolo noi ci siamo rivolti indietro a cercare qual concetto si ebbe, in quel torbido periodo dell'ultimo trentennio, dell'arte, della religione, della morale, della filosofia, di ogni forma di realtà insomma, che sia reale nell'anima umana, abbiamo trovato il vuoto, il nulla, il buio della più brutale incoscienza.

Tutto era diventato un fatto.

Fatto? Ma chi dice fatto, non dice ciò che è già in essere, il duro risultato irriformabile, soggetto a una sua legge, negazione della libertà, ripugnante a ogni valutazione e sordo perciò allo spirito? Appunto, questo era il significato del positivismo, a cui si abbandonò l'Italia, per la logica interna della sua storia particolare, e per effetto del movimento generale del pensiero contemporaneo, quando essa era fatta, ma, nientemeno, si dovevano fare gli italiani!

E si fecero come si potevano fare, sforzandosi di concentrare nella scuola pubblica, e in tutto lo Stato, il vuoto, che fu detto «laicità», togliendone il concetto, — come aveva fatto l'illuminismo e quindi il giacobinismo, a cui la nuova cultura tornava saltando indietro sopra il gran movimento idealistico, spiritualistico e storico del secolo XIX — dalla concezione scientifica e intellettualistica della vita, e perfettamente ignorando il cammino che questo concetto della laicità aveva fatto dopo la Rivoluzione.

Giacché, quando si parla di laicità, bisogna distinguere, se non si vuol restare nell'equivoco. C'è una laicità, che io altra volta dissi *negativa*; ed è la forma originaria, primitiva, ingenua e puerile dello spirito laico, quale proruppe nella realtà storica europea con la Ri-

voluzione, ma fu preparato dal movimento libertino del Seicento, anzi dal Rinascimento italiano. E questa laicità corrisponde alla negazione pura e semplice della religione, compiuta dapprima dalla ragione sollecita di rendersi indipendente rivendicando la propria libertà di fronte a una concezione trascendente già stabilita, cristalizzatasi in certi dommi e dominante socialmente: negazione astratta, consistente nel ritrarsi della ragione dal campo in cui spazia la religione, qualunque siano i dommi in cui si concreta, qualunque la funzione che socialmente le si attribuisca o conferisca. Si ricordino Galileo nella *Lettera alla Granduchessa Madre* e Spinoza nel *Trattato teologico-politico*: dove la scienza, o la scienza insieme e la vita politica sono rese indipendenti dalla religione, perché ne sono separate, e lo spirito umano vien compartito in due campi, in uno dei quali esso è ragione, e nell'altro è fede; ma dove è ragione, non può decidere di ciò che s'appartiene alla fede; e dove è fede, non può intromettersi in ciò che spetta alla ragione. E così il celebre conflitto, che sul limitare dell'età moderna sorse tra la ragione e la fede, o meglio tra la ragione e una data fede, ebbe una soluzione, che ha tutto il carattere di una transazione. Come avvertì sempre la Chiesa, alla quale non venne mai meno la coscienza della inseparabilità dei due campi, ossia della impossibilità di concepire il finito senza l'infinito, e della conseguente necessità logica che avrebbe tratto il pensiero moderno a ritrovare il suo infinito dentro a quello stesso finito in cui protestava di volersi chiudere.

Infatti questo pensiero non s'arrestò al concetto della scienza, che fosse semplice scienza della natura (scienza fisica e propriamente naturale, o filosofia come naturalismo). Progredì; e per rendersi conto della natura, di questo finito che è oggetto dell'esperienza, si accorse che bisognava far capo allo spirito e rendersi conto, prima,

dell'esperienza, in cui la natura ci si presenta. La quale esperienza è attività e vita spirituale, non determinata ma determinante; e però non concepibile naturalisticamente, alla stregua del meccanismo universale, ma sgorgante da un principio autonomo e creatore di un suo mondo: che è il mondo di tutti i valori. Guardando a questi valori, che sono le categorie immanenti dello spirito, base di ogni esperienza e quindi di ogni concetto della natura, il pensiero moderno vide la loro assolutezza, la loro infinità, senza la quale ad esso non sarebbe dato di asserire nessuna proposizione né anche la più scettica. Vide quindi la necessità di restaurare dentro a questo finito, che è l'uomo, in cui si rappresenta e s' incentra la natura, l' infinito, senza il quale non gli resterebbe modo di concepir nulla di pensabile. E si accinse a ricostruire nella sua concretezza, nella pienezza della sua vita, quello che aveva messo da parte come inservibile a' suoi fini.

Donde sorse il nuovo concetto della laicità: che non fu più l' indipendenza della ragione rinunciataria, ma la libertà della ragione conscia della propria infinità e non più disposta a delegare altrui veruna parte della realtà. E fu, ed è la laicità *positiva*. La quale né si contenta più di quel mozzicone astratto di sapere, che sono, tutte insieme, le scienze naturali o dei fatti: né conosce più morale che sia una norma derivante da un'autorità superiore alla coscienza dell'uomo quando non voglia essere semplice costume, privo d'ogni intrinseco valore e carattere imperativo; né intende più lo Stato come semplice volontà di fatto, forza arbitraria, la cui giustificazione e il cui valore etico siano da attingere a fonti esteriori. Vuole una scienza che sia integrata con la scienza dell'attività che la costruisce, e ricondotta perciò a una filosofia, che non può essere essa stessa una teoria di fatti, come le stesse scienze che deve spiegare, ma deve

riuscire bensì una teoria del principio generatore dei fatti. Vuole una morale, che sia la celebrazione della volontà, a cui non occorre nessuna legge sopraggiunta, poiché la sua legge essa la ha dentro di sé; vuole una politica, in cui lo Stato, al pari di ogni forma di vita spirituale, sia consapevole del valore che gli è immanente, e che esso perciò deve realizzare. Valore, che è razionalità, e però progresso continuo e incessante; ma è anche assolutezza, realtà necessaria e inderogabile, essere in cui la mente si affisa, come in termine suo o limite, in cui deve porsi, affermarsi, appoggiarsi e vivere: *libertà*, insomma, e *legge*. Ma legge per davvero, che non è l'arbitrio, ma il freno dell'arbitrio: quel divino, contrapposto all'umano, onde la vecchia fede, combattuta e temuta, s'argomentava di limitare dall'esterno così il meccanismo della natura come la libertà dell'uomo.

La laicità fino a ieri ideale e norma della vita italiana fu la vecchia laicità negativa dei rinunciatari e degli impotenti, che presunse di sfuggire al pericolo clericale e di spiantare dalla radice la forza di cui la Chiesa s'armava contro lo Stato e contro il pensiero moderno, fingendo d' ignorare questa forza, come lo struzzo che innanzi al cacciatore non sa far di meglio che nascondere la testa sotto l'ala. Gl' italiani che ne vennero furono quelli che conosciamo: quelli che noi ora non vogliamo essere; quelli che, quanti siamo ad aver fiducia nella virtù purificatrice, rinnovatrice e corroborante della grande prova cruenta affrontata dall' Italia e superata, dobbiamo bandire dalla vita italiana.

V.

I giovani, a cui è indirizzato il mio discorso, m' intendono. Gli altri alzino pure le spalle, e tirino via. S'accorgeranno col tempo che quest' Italia non è più quella

di una volta. Questa oscura crisi, questa inquietudine che turba i loro sonni, mostrerà tra pochi anni alla piena luce del sole quale nuova Italia si vien maturando, e si travaglia ora nelle fatiche di una tumultuosa e rapida gestazione. I giovani hanno imparato nella scuola, che lo Stato creava a propria immagine e somiglianza, qual fosse la vita spirituale vagheggiata e promossa dagli assertori del laicismo giacobino e artefici di una politica materialisticamente, grettamente e pavidamente positiva.

Essi vi conobbero molti e molti valenti maestri: purissime anime di martiri, ai quali fu ignota la destrezza degli avvocati, dei faccendieri, dei politicanti, e rimase insospettata l'arte del vivere facendosi valere in una società priva di alti ideali morali; e fu negato ogni benessere, e solo desiderio la pace e la gioia dei libri e della scuola, nell'opera assidua, male apprezzata, male rimunerata, tutta fatta di sacrifizio e di amore per i giovani, pel sapere, per l'arte. Grazie ad essi, i giovani poterono accostare nella scuola la loro anima a fiaccole ardenti di puro amore disinteressato e ingenuo dell' ideale, e accenderla a quella fiamma; e quando furono chiamati al sacrifizio supremo per un' idea, pel dovere, dimostrarono tra la meraviglia degli uomini avanzati nell'età e ignari dei tesori che si celavano nella scuola, quale nobilità e quanto slancio ideale fosse nel petto di quella gioventù italiana apparsa d'ordinario così poco riflessiva, pensosa e studiosa. La borghesia italiana può andare giustamente superba della tempra spirituale de' suoi figliuoli, quale si svelò in casi innumerevoli durante la guerra, ed è attestata da una copiosa serie di epistolari commoventi e di nobilissimi documenti venuti in luce.

Ma i giovani sanno pure di aver veduto nella scuola quei loro maestri migliori condannati anch'essi alla catena di programmi, di metodi, di disciplina e di governo, per cui la loro opera doveva fatalmente finire nella di-

sorganizzazione, nella dispersione e nel logorio di ogni energia spirituale, e cedere il campo all' impero dell'erudizione raccogliticcia e materiale, del verbalismo, dello scientismo minuzioso e macchinoso, e quindi della furberia in azione tra gli insegnanti, sempre in sospetto e disposti a cogliere in fallo gli scolari, e gli scolari vigilanti e pronti alla resistenza per non lasciarsi sopraffare e stritolare dal congegno meccanico della molteplice pedanteria congiurata a' loro danni. Donde infine i tentativi reiterati di stringere i freni, di elevare le richieste di profitto per gli esami e le licenze, e ad ogni tentativo il succedere precipitoso di concessioni, larghezze e indulgenze, che ormai han gettato il discredito su tutto il governo della scuola. La quale, invasa dalla democrazia giacobineggiante, e costretta a servire di strumento a tutti i bisogni individuali dei cittadini, tutti uguali innanzi alla legge e tutti in diritto perciò di sottomettere la cosa pubblica e i beni che vi si amministrano al proprio interesse privato, è stata, suo malgrado, trascinata a smettere ogni pretesa od assunto di servire ad un fine proprio di cultura avente in sé le sue leggi e le sue esigenze imprescindibili; e ha piegato sotto la pressione esterna, e si dibatte ora nelle strette di un sistema, di cui tutti, dal ministro dell' istruzione fino all'ultimo bidello, dicono ogni male possibile; e in cui nessuno si sente il coraggio di mettere le mani. Ma la scuola non ha resistito e non poteva resistere alla marea che vi ha fatto irruzione, per la sua interna debolezza. *Vis, consilii expers, mole ruit sua.* E alla scuola, che negli ultimi anni s' è ingrandita enormemente, mancava il *consilium*, lo spirito, la personalità, da cui soltanto può venire la volontà di resistere, difendersi e conservarsi.

I giovani sanno che la personalità della scuola italiana è stata quella di non averne nessuna. A che cosa essa ha mirato ? Quale è stato il suo proposito ? Quale la cul-

tura che essa ha voluto promuovere o creare? La cultura laica! Ma questa cultura s' è intesa come quella che non dovesse essere né religiosa né irreligiosa: neutra, s' è detto. Una cultura perciò che non solo prescindesse da ogni positivo elemento religioso, ma tralasciasse pure ogni considerazione, anche critica e trasformatrice, di qualsiasi elemento religioso. E poiché la religione è stata pur sempre il problema della formazione interiore della personalità o coscienza umana, questa cultura si proponeva appunto di schivare un tale problema. Ecco: studiando la letteratura italiana, noi veniamo a trovarci di fronte ad anime che hanno la loro concezione della vita. Dante non è Boccaccio; Ariosto non è Tasso; Manzoni non è Leopardi. Ebbene, io posso studiare in due modi diversissimi questi scrittori. Posso cioè penetrare nell'animo loro per intendere a fondo la bellezza dell'arte, che scaturisce tutta di lì. E allora devo pur sentire la serietà degli interessi di cui essi vissero e delle idee in cui se ne resero conto; devo non presupporre, ma affrontare i loro problemi, meditarli, intenderli; e per intenderli, almeno provvisoriamente, viverli. Allora la mia letteratura mi porta dentro alla religione, come mi porta in mezzo all'amore e al dolore, e a quant'altri elementi entrano a far parte del mondo umano, e si ritrovano in quello dell'arte. E questo è uno dei due modi. Ma io posso anche presupporre le situazioni dei singoli scrittori: gettarvi sopra appena uno sguardo fugace, tanto per vedere superficialmente e dal di fuori che cosa essi avevano da dire; e poi raccogliermi tutto nella considerazione del modo in cui lo dissero. Così crederò di studiare la letteratura come tale; in realtà non fo se non fissare una forma astratta, che dirò prosa o verso, e tante specie di prosa e di verso e di ritmo e di metro, tante rime e parole, che non sono discorso, ma parti di esso, unite e accordate tra loro, ma separabili, ciascuna dalle

altre, e ciascuna negli elementi in cui anch'essa distinguesi; e così via via, dilungandomi dallo spirito, che avviva tutta questa astratta materia. E rinserrandomi in questa materia, sempre più opaca e antispirituale, dal poeta potrò passare all'artista, al letterato, al grammatico, al lessicologo, al sinonimista, e impedantirmi di grado in grado fino alle ciglia degli occhi. E ognuno vede da che parte stia la cultura laica. La quale, sì, ha promosso lo studio della letteratura; ma i giovani sanno di quale; essi che videro i libri vuoti di umanità e pieni di parole, così nella nostra, come in ogni altra letteratura, che furono invitati e spinti con la forza a studiare.

E l'esempio della letteratura illumina il carattere di tutto l'insegnamento o formale e vuoto, o reale e meccanico; e in ogni caso non spirituale. La filosofia stessa, insegnata con questo titolo nei licei e come « pedagogia » nelle scuole normali, sempre in omaggio alla laicità della scuola, da coscienza, quale essa è, dell'uomo e del mondo proprio dell'uomo, e quindi, sia pure in forma elementare, della realtà universale in cui ogni uomo deve pure orientarsi e trovare un senso alla propria vita, convertita in una suppellettile grigia e ingombrante dell'intelligenza, senza capacità di agire sull'anima, di riformarla e d'infonderle un principio e una energia di organizzazione verso ogni altro elemento della cultura. Tutta la cultura insomma, mentre si continuava a predicare che dovesse essere formativa, considerata sempre ornamento o, tutt'al più, esercizio e ginnastica delle forze strumentali dello spirito. Si ripeté sempre, con alte querele contro gli esecutori del programma, che l'istruzione dovesse essere educativa; ma non si dimostrò mai di avere il menomo sentore di quella intima unità, in cui l'educazione s'intreccia all'istruzione. Un bel giorno si vollero introdotti nella scuola i *Doveri* che il Mazzini aveva scritti per gli operai, affidandone l'insegnamento ai maestri che la

scuola laica aveva resi insensibili al nome di quel Dio, della cui immanenza nel petto umano vibrano così fortemente le pagine mazziniane. Da ultimo, in questi giorni, abbiamo sentito che per rendere educativa la scuola, vi occorreva una speciale divisione del Ministero, e uno speciale Consiglio Superiore, e uno speciale insegnamento con uno speciale direttore disciplinare e didattico: che è il colmo dell'assurda pretesa d' introdurre la morale dove già si presume che manchi; e si presume, concependo tutta l' istruzione (che, in qualunque modo, dovrebbe essere cultura umana, e cioè formazione di carattere e di coscienza) come essenzialmente amorale. Vera dichiarazione esplicita di quella insipida e vuota neutralità spirituale, alla cui stregua la vecchia Italia — che va combattendo ed è morta — concepiva la scuola.

VI.

Scuola amorale, e perciò antispirituale, meccanica, amorfa, disgregata interiormente, disgregatrice e conculcatrice di ogni sana energia spirituale, perché scuola di uno Stato amorale, cioè concepito amoralisticamente. E concepito in tal modo, perché agnosticamente inteso, come organismo che ha fuori di sé la religione, non solo in quella forma determinata che ella ha assunta in una religione positiva, ma nella stessa sua essenza.

Ora uno Stato agnostico non solo dovrebbe disinteressarsi di tutta la religione, ma della cultura, poiché agnosticismo è professione d' ignoranza intorno alla verità. Nel seno della quale è assurdo e sciocco distinguere tra verità assolute e supreme, e verità relative e contingenti, se è vero che una verità relativa suppone sempre un criterio di verità, che non può essere esso stesso relativo: suppone almeno l'assoluta verità della dottrina

che pretende inculcarci la relatività delle verità da noi raggiungibili mercé la semplice ragione. E sequestrandosi dal dominio totale della verità, ossia dalla cultura intera, non si vede più come uno Stato agnostico possa tuttavia pretendere di legiferare e volere l'osservanza delle sue leggi: non essendoci legge talmente arbitraria, che, anche come tale, non si debba presumere corrispondente alla logica di una volontà arbitraria; e corrispondente *veramente*, ossia secondo verità. Della quale uno Stato agnostico non ha modo di dir verbo. Che se lo Stato esiste realizzandosi, e non si realizza se non volendo e volere non si può se non avendo coscienza di quel che si vuole, e però affermando certi fini e la realtà a cui essi si riferiscono, o per innestarvisi o per tradurla in atto, è chiaro che dire Stato agnostico è lo stesso che dire qualche cosa come « luce tenebrosa ».

E infatti per inchiodare lo Stato all'agnosticismo, atto a sottrarlo a tutte le noie derivanti dall'affrontare i problemi della realtà e prender posizione, e lottare e crearsi una vita, la più degna e la migliore possibile, attraverso i contrasti, la politica laica dei democratici s'è creata una congrua dottrina dello Stato. Secondo questa dottrina, l'individuo viene a collocarsi in faccia allo Stato, e se ne fa uno strumento dei proprii fini: come se, per mettere in opera un cotale strumento, consistente in una forza superiore all'individuo e pur derivante dalla forza dell'individuo, non si fosse dovuto già superare il concetto di quest'astratto individuo, che soltanto l'antistorico razionalismo aveva potuto strappare al nesso sociale e postulare di là dal *contratto*. Comunque, il liberalismo individualistico, che fa dello Stato un semplice mezzo e un prodotto della volontà individuale, disconosce ogni sostanza etica e ogni realtà effettuale allo Stato come quella comunità, che gli individui trovano nel proprio fondo, intima radice vivente della propria personalità e

del proprio diritto; quindi si studia di ricondurre, come a propria scaturigine, a questa personalità immediata e particolare dell' individuo ogni principio dell'attività statale; e fa dello Stato un organo degl' interessi della maggioranza, che riesce di fatto a prevalere con la forza del numero. Lo priva perciò di ogni valore intrinseco e spirituale, sottraendogli ogni diritto d' intervenire nel dominio dello spirito, della morale, della verità e di ogni interesse ideale spettante in proprio alla sfera della vita individuale. Soltanto così può indursi a dichiarare lo Stato agnostico.

Ma è evidente che uno Stato così concepito viene ad esser messo sulla stessa linea di un qualsiasi strumento della sua potenza: per esempio, dei funzionari d'un suo ramo d'amministrazione, o dei soldati della sua flotta. La quale potrà bensì esser dichiarata, ma non potrà dichiararsi da sé agnostica; che è come dire che può esser pensata soltanto come strumento che altri adoperi; e rinvia pertanto a una volontà di cui sia lo strumento. Ma quale la volontà che muove lo Stato ? Se si dice l' individuo (*l'état c'est moi*), non è lo Stato che s' immedesima con l' individuo, ma è questo che s' immedesima con lo Stato; perché o la sua è una vana presunzione, e, all'effetto, egli non riesce a governare; o effettivamente egli muove lo Stato, e allora tutti quegli individui che allo Stato appartengono, lasciandolo governare, consentono nella volontà sua e dànno a questa tutta la forza della propria. Nel qual caso essa non è più volontà particolare, ma quella volontà comune che può dirsi Stato. In realtà, dallo stesso punto di vista individuale, che è quello immediatamente autocratico (altro che democratico !), la volontà dell' individuo che si fa valere non può volere se non per la convinzione di potere e dover volere, e cioè attribuendo a sé il valore di volontà non particolare, ma universale. E così avviene che lo

Stato, negato o disconosciuto nella sua esistenza obbiettiva, si ritira ed afferma nella coscienza subbiettiva dell' individuo. La cui volontà può aver coscienza della propria particolarità soltanto rispetto a una volontà comune obbiettiva; e diventa comune, sovrana, e cioè volontà di Stato, quando questo limite obbiettivo scompaia.

Lo Stato, come oggi dovremmo cominciare a saper bene tutti, non è *inter homines*, ma *in interiore homine* [1]. Non è quello che vediamo sopra di noi; ma quello che realizziamo dentro di noi, con l'opera nostra, di tutti i giorni e di tutti gli istanti; non soltanto entrando in rapporti cogli altri, ma anche semplicemente pensando, e creando col pensiero una realtà, un movimento spirituale, che prima o poi influirà sull'esterno, modificandolo. Lo Stato in questa sua intima sostanza non può essere agnostico, perché è la stessa personalità umana che ha quell'esistenza concreta, storica, che si dice sociale, della società organizzata in tutta la complicazione dei suoi rapporti. Oggi perciò la questione delle attinenze tra lo Stato e la cultura, tra lo Stato e la religione, non è più una questione che ci trasporti in un campo remoto dalla nostra stessa coscienza personale, e popolato da enti astratti e difficilmente raggiungibili dal nostro sentimento perché determinabili soltanto per faticose ed astruse definizioni: essa è sentita come una questione la quale sorge e dev'essere risoluta nell' interno della nostra stessa attuale coscienza. Dove lo Stato è la nostra più salda, più reale volontà, distinta da tutte le fantastiche velleità, onde dilettantescamente troppo spesso crediamo di farci parte per noi stessi, e prescindere da quella realtà che immaginiamo lontana da noi, e che pure vive dentro di noi.

---

[1] Cfr. i miei *Fondamenti della filosofia del diritto*, cap. IV.

VII.

La questione politica della religione è la stessa questione della religiosità della cultura o del pensiero in generale. Lo Stato può sequestrare da sé il divino solo se il pensiero può spogliarsi, almeno in parte e per un certo rispetto, della sua funzione religiosa. Ma se il pensiero non può esistere a nessun patto senza assumere un atteggiamento religioso, prescindere da questo è lo stesso che proporsi di fare a meno del pensiero, e soffocare quella vita in cui lo Stato deve pure realizzarsi.

Il pensiero, come la coscienza moderna l' intende, non è contenuto, ma vita dello spirito. La stessa scienza naturale o matematica, per lo scienziato moderno, non vale come rappresentazione di una realtà, ma come vita e costruzione che lo spirito fa del suo obbietto. Ogni suo obbietto è lì, in lui, a vivere con lui e di lui. I libri sono il lettore; la scienza è la mentalità che l'edifica; come la poesia è l'animo del poeta, o di chi la gusta e ricrea. La verità è valore non delle cose, ma della personalità, che configurando la verità vi si eleva a un grado superiore della propria esistenza. Il pensiero insomma è personalità. Fu detto che lo stile è l'uomo; ma il vero uomo non è solamente stile, bensì tutto il pensiero. Il quale, guardato da questo lato del soggetto che lo realizza, non ha natura astratta, definita e fissa, ma vive della stessa mobilità inquieta dello spirito umano, e partecipa della sua legge. Orbene, questa legge noi oggi vediamo presente nella nostra coscienza come mai per lo innanzi. Noi tutti oggi sentiamo che troppo già esaltammo in passato la forza, il valore e il diritto dell' individualità o dell'astratta soggettività; poiché dentro alla nostra individuale e soggettiva realtà, quale riusciamo ad averla presente vivendola, noi sentiamo pulsare qualche cosa

che supera l' individuo e limita il soggetto: in guisa che la vita di questa soggettiva individualità centro del nostro costante e incoercibile egoismo, non si esplica se non bruciando a una fiamma che irresistibilmente ci attira, perché lì è la nostra vita: ad una fiamma, in cui tutte le scorie della nostra presunta libertà immediata o naturale, e dei nostri sacri diritti inalienabili e insopprimibili, con cui naturalmente crediamo o credevamo di presentarci e prender posto al banchetto della vita, sono consunte; e rimane di noi ciò che ci stacca da noi, e ci pone di fronte a una realtà in cui ogni interesse particolare, ogni particolar sentimento, ogni elemento soggettivo, da cui insorge il bisogno nostro di libertà e di di autodeterminazione, vien meno. Ecco l'universale, l' ideale, l'Assoluto, che ci attira a sé e ci avvalora, il punto intorno a cui gràvita ogni nostro sforzo, il termine a cui l'animo nostro volgesi con irresistibile slancio. Slancio, che è amore ed è fede; conoscenza che riduce il soggetto all'oggetto; ma conoscenza di un oggetto che non è lì, innanzi a noi, ancor prima che noi lo si abbracci con la nostra cognizione, ma lì si pone in virtù del nostro atto conoscitivo.

Oggi noi sentiamo ravvivarsi dentro di noi e ingigantire il bisogno, quasi legge inderogabile, di questa fede. Parliamo tutti di fede: fede in quel che pensiamo, in quel che vogliamo, in quel che facciamo: fede per cui non l'oggetto dà valore ai nostri atti, ma gli atti nostri, con la pienezza del loro vigore, dan valore all'oggetto che generano e in cui si appuntano. Fede che ci fa sdegnare ogni maniera di attività, letteraria o scientifica, politica o filosofica, e in genere pratica o teorica, per cui ci paia d' indirizzarci a qualcosa, che, sia o non sia, non aggiunge né toglie alla nostra personalità: a qualcosa, cioè, che non ci tocca, e a cui si può restare indifferenti, perché non ha propriamente una relazione essenziale con

noi, né noi con esso. No, chi non s'attacca al suo oggetto, chi non mette tutto se stesso nel proprio programma, chi non si vota alla vita, il dilettante, il letterato, l'egoista e l'egotista, lo scettico cadrà per via. Gli uomini oggi concepiscono troppo seriamente, e tragicamente, la vita per poter dare una mano a chi si trova in disparte a osservare con l'occhialetto, per sorridere, criticare, e dir la sua, dove tutti lottano e lavorano, sacrificandosi all' ideale che deve farsi reale.

Il socialismo, colla sua esasperata tensione verso il suo ideale divoratore d'ogni forma più legittima e storicamente giustificata di affermazione dell' individuo, è l' immagine dell'anima del nostro tempo. Ma l' ideale a cui esso immola l' individualità è un' ideale inferiore, costretto dentro a una forma contradittoria alla natura stessa dell' ideale. Il quale si contrappone all' individuo solo in quanto questo è particolare; e il socialismo non si eleva oltre una finalità ancora particolare, ed esalta il lavoro solo come una forma speciale dell'attività umana, la quale è invece tutta lavoro nella sua spirituale essenza, e tutta destinata a trionfare all' infinito nella storia. Ma al socialismo non può contrapporsi altra forma di orientamento politico destinata a soccombere perché di più bassa inspirazione. Occorre contrapporgli una concezione la quale s' indirizzi a un più elevato e schietto ideale, a una forma di vivere sociale dove tutta si possa liberamente spiegare la forza dello spirito, e che cominci dunque dal far guerra a ogni sorta d' individualismo astratto. La vita moderna si orienta, infatti, più o meno rapidamente secondo le varie correnti di cultura e gli interessi che la governano, verso questa esaltazione della idea che è legge, della realtà che è bensì il prodotto dello spirito ma anche il suo limite, che è messa in valore dell' individuo ma in quanto esso s' è identificato con l'universale, assoggettandosi a una disciplina ferrea, e concor-

rendo per tal modo alla realizzazione d'un mondo che lo trascende.

VIII.

Ma questa virtù d'abnegazione e di sacrificio, questa devozione alla legge e all' ideale, questo ritrovare se stessi in una realtà che ci limita e trascende, questo è ed è stato sempre, quantunque in forme sempre diverse, la religione. Se vogliamo pensare seriamente, e pagare di persona le nostre idee, e queste idee portare nella vita e combattere perché esse trionfino, se vogliamo non dire soltanto ma fare, se sdegniamo il vile abito di una cosa dire e un'altra farne, se ci preme di ristaurare la vita, come tutti sentiamo il bisogno di assicurarla, il nostro pensiero non può non essere religioso, la nostra azione non può non essere compenetrata dal senso del divino. E se la nostra azione è azione politica o Stato, il nostro Stato conviene pure che sia governato da uno spirito schiettamente e profondamente religioso. La sua religiosità è la sua serietà, la sua solidità spirituale, la sua consistenza: quella virtù insomma, per cui si dice e si fa sul serio a questo mondo quello in cui abbiamo fede.

Lo Stato, poniamo, fa eseguire le leggi e amministra la giustizia. Secondo che fa o no sul serio, le sue leggi sono o non sono eseguite; la giustizia è o non è amministrata; è o non è Stato. Non già che una legge sia tale soltanto se rigida d'un rigore come di legge naturale, secondo pensava il Rousseau: ma anche la legge che l'uomo deve temperare, giunta a quel grado di temperamento di cui è capace, bisogna pur che s' irrigidisca, e si applichi, e sia legge, limite dell'arbitrio. Lo Stato insegna, lo Stato amministra, ha servizi pubblici. In tutte le sue funzioni, grandi o piccole, deve sapere d'essere in faccia, in ogni

istante della sua vita concreta, a un dovere, che non è astratta moralità, anzi è la concretezza della sua storica attualità, dove ogni atto è un omaggio a un' ideale assoluto.

Tale religiosità non può essere dello Stato, se non è del popolo, cioè dell' individuo, in cui lo Stato ha coscienza di sé, e quindi realtà. E se lo Stato non dev'essere qualche cosa di astratto e di utopico, ma la forma concreta della vita d'un popolo, nello Stato — per esempio, nella sua cultura, com' è rappresentata nella scuola — non è realizzabile forma religiosa, che non abbia radice nella coscienza popolare. Di qui il problema politico attuale della religione, che il Partito popolare italiano [1] vorrebbe porre; e gliene manca la forza. Onde si regge sull'equivoco, appellandosi a una religione che non sa e non vuol definire. Ma il problema va posto in modo più coraggioso e più risoluto; com' è possibile soltanto se da una parte e dall'altra, così dal lato della vecchia coscienza liberale come da quello del vecchio cattolicismo italiano, si smettano le preoccupazioni sospettose e gli atteggiamenti puramente negativi, e si riconosca sinceramente il terreno comune sul quale l' interesse politico e l' interesse religioso s' incontrano. Lo Stato deve guardare alla Chiesa come a propria alleata; non per ciò che essa ha di particolare come una chiesa tra le altre; ma per ciò in cui tutte le chiese s'accordano e procedono di conserva nella persecuzione di un comune fine. Qui infatti è la forza della Chiesa, che lo Stato deve riconoscere. La Chiesa, d'altra parte, deve abbandonare l'antica pretesa di prerogative e privilegi, che non si confanno al carattere della missione che essa esercita: e deve sentire che questa missione a lei sarà a gran pezza agevolata e favorita da uno Stato che, senza combattere in nessun

[1] [Si ponga mente alla data di questo scritto: 1920].

modo nessuna particolare forma religiosa, riconosca ed affermi il valore della religione com'essa vive attraverso tutte le forme; a quel modo che ogni uomo di gusto rende il più alto possibile omaggio alla poesia non chiudendosi nella gelosa e schiva contemplazione d'un solo poeta. E infatti il poeta, ogni poeta, per grande che sia, non ambisce altro plauso che quello di uno spirito aperto all'apprezzamento d'ogni divina forma di bellezza.

Il problema religioso della politica non è dunque propriamente quello del rapporto tra lo Stato e la Chiesa. Questo è un semplice incidente, al quale il pensatore politico, riconosciuto che abbia il carattere intrinsecamente religioso della vita, guarderà senza pregiudizi né preoccupazioni, sicuro che esso si risolverà a poco a poco, per logico svolgimento di situazioni spirituali, se chi sente e promuove l' interesse dello Stato, riconoscerà la funzione essenziale della religione anche nella vita politica dello spirito; e senza rinuncie e delegazioni assurde, affermando la sovranità assoluta e l'autonomia dello Stato, assegnerà a questo non solo un fine di astratta cultura, ma di formazione intera e compiuta delle energie spirituali, che esso disciplina e potenzia: formazione, che non può essere intellettuale, senza essere insieme morale e religiosa.

II.

IL PROBLEMA FILOSOFICO

I.

La vita umana è vita spirituale. Il suo sviluppo, onde si viene sempre più realizzando il suo carattere umano, è l' incremento progressivo della sua spiritualità, per cui essa si distingue sempre più dalla natura. La quale vien rappresentata come un fatto o, se si vuole, come una legge: in ogni modo, come realtà già tutta determinata, con un suo modo di essere, immutabile, irriformabile, e però contrastante alle esigenze dello spirito; le quali tendono al nuovo, al diverso, a ciò che non è e si vuole che sia, e non può essere perciò se non frutto di libertà. La natura è meccanismo. Lo spirito è libertà. La quale è concepibile soltanto come attività consapevole, e si fa consistere infatti nella coscienza, anzi nell'autocoscienza. L'uomo, in verità, è libero non in quanto si realizza come corpo né come anima, psicologicamente intesa, considerata parte di un sistema, in funzione del quale essa agisca; ma solo in quanto si realizza interiormente come coscienza di sé, come essere pensante, quale nessuno può mettere in dubbio di realizzarsi. Il dubbio infatti sarebbe esso stesso la realizzazione di un essere pensante. E il pensare non si sa concepire se non come attività assolutamente libera, creatrice di se stessa; e appena sorga il dubbio che il pensiero sia determinato da cause estrinseche alla sua propria natura, cessa egli di esser considerato vero pensiero, cioè appunto pensiero.

Il pensiero dell'ebbro non si prende come pensiero: non se ne tien conto, come di fatto in cui non si manifesti la vera e propria personalità dell'uomo.

In verità, l'uomo può dubitare della propria libertà in quanto egli si obbiettiva a se stesso, e si contempla perciò quasi un oggetto tra gli oggetti o un frammento della natura. Ma non dubita, e non può dubitare della libertà di se stesso come essere in atto pensante, di quello che egli dimostra a se stesso di essere in quanto attualmente pensa. Dubita di sé oggetto del pensiero; non dubita di sé come soggetto. E poiché, per sforzi che faccia per considerarsi semplice oggetto, egli non cesserà mai di essere soggetto anche di quell'oggettività in cui si rappresenta, e non cesserà mai di affermarsi e farsi valere come soggetto (poiché non si è soggetto di nulla senza un atto onde il soggetto prima di tutto si afferma come tale, presentandosi come Io nel mondo del suo pensiero). Così non è possibile pensare senza affermare la propria libertà.

E l'uomo si contrappone alla natura che è meccanismo, già con l'aver coscienza di questo meccanismo della natura, e pensarlo. Così è che l'uomo che si abbandoni come tante volte gli uomini hanno occasione di dire, al dominio degli istinti e delle passioni, e viva, al pari di tutti gli esseri della natura, come trascinato dalla forza di una legge fatale, schiavo della sua vita perché ignaro, non comincia a redimersi, a conquistare la sua libertà, e in essa il privilegio spirituale dell'uomo, se non in quanto apre gli occhi sul proprio animo, e acquista coscienza di sé e del proprio operare, e pensa.

II.

La vita umana, dunque, è pensiero. Questo pensiero è affermazione insieme teorica e pratica della libertà. Teorica, perché pensare il pensiero è, come s' è veduto, pen-

sare la libertà; pratica, perché questo pensiero noi lo pensiamo, non presupponendolo, ma realizzandolo: è per l'appunto quello che noi generiamo pensandolo. E per contro, il pensiero che pure pensiamo come già pensato e però presupposto dal nostro pensiero, quello è un pensiero che noi non pensiamo come libero, ma come determinato.

In questo pensiero c' è tuttavia il soggetto pensante, e c' è l'oggetto: chi pensa e ciò che esso pensa: due termini che, posti come sono dal pensiero, cioè dalla loro relazione, l'uno di fronte all'altro, sono perciò contrari, e pur legati tra loro così inscindibilmente da formare una unità assoluta. E così il pensiero, in cui il soggetto si realizza, e realizza la sua libertà, porta in se stesso la sua flagrante contraddizione. Io sono pensando; e io pensando sono libero. Ma io penso pensando l'oggetto che contrappongo a me stesso. E contrapponendolo a me, non solo sono portato a concepirlo investito da un attributo contrario a quello che appartiene a me: ossia, a concepirlo come meccanismo in antitesi alla mia libertà; ma sono portato anche a limitare la mia libertà, facendola coesistere col suo contrario, col meccanismo. Limitare, d'altra parte, la libertà è annientarla: perché chi dice libertà, dice infinità. Se c' è qualcuno o qualche cosa oltre di me, io ne sono condizionato; il mio operare, lo stesso mio essere non dipende soltanto da me; e io non sono libero. L'affermazione dell'oggetto non importa dunque solo l'affermazione del meccanismo, ma anche la negazione della libertà: che è come dire, la negazione del soggetto. E il pensiero viene a dibattersi tra due necessità opposte e contradittorie: bisogna affermare il soggetto; ma bisogna pure affermare l'oggetto. Affermare il soggetto in tutta la sua libertà è chiudersi in se stesso, precludersi ogni via all'oggetto. Affermare l'oggetto in tutto il suo logico meccanismo è alienarsi affatto da sé, immergersi nello stesso oggetto, negarsi.

Tutta la storia umana, si consideri dal punto di vista teoretico o si consideri dal punto di vista pratico, è un perpetuo travaglio dello spirito tra queste due esigenze opposte: ciascuna delle quali chiede di essere soddisfatta esclusivamente, a danno dell'altra; e nessuna riesce a tacere mai del tutto, abbandonando il campo all'avversaria. E l'uomo ora, obbedendo al motivo della soggettività, celebra la propria libertà; ora si sforza di soffocare in sé ogni aspirazione alla libera posizione del suo essere, preoccupato del valore essenziale dell'oggetto, in cui pur si deve affisare.

Per liberarsi da questo travaglio non ha altro mezzo che pensare, riflettere, potenziare il pensiero: e poiché vivere è a lui pensare, vivere la sua vita più intensamente; e poiché pensare è liberarsi, sforzarsi di conquistare una libertà sempre più piena. Questo è filosofare. Ma non è un'arte da apprendere, e che l'uomo in quanto uomo già non possegga; sì lo sviluppo dello stesso pensare, di cui egli, come uomo, vive: sviluppo, a ciascun grado del quale tutti i precedenti sono superati, sono cioè pensiero insufficiente, pensiero che non è vero pensiero, pensiero che non è filosofia: e non è propriamente pensiero. Pensare, dunque, è sempre filosofare. Rinunziare a filosofare è rinunziare a pensare; come rinunziare a pensare è rinunziare a vivere; almeno per l'uomo.

III.

Filosofare non è affermare il soggetto, né affermare l'oggetto: ma affermarli entrambi. L'origine della filosofia, attività immanente del pensiero, sta nel bisogno di non affermare un termine senza l'altro, e nella impossibilità che a volta a volta l'uomo sperimenta di posare o nella coscienza della propria libertà o nella coscienza

della ferrea necessità del mondo ond' è fiaccata e annichilita la sua libertà. Sta di fatto che l'egoista non può appagare il suo egoismo — affermazione della propria personalità come personalità illimitata e quindi unica e irresistibile — se non irretendosi in una realtà sociale (oltre che in una realtà naturale) costituita da rapporti obbiettivi sempre più saldi; leggi, istituzioni, obblighi; onde la persona dell'egoista si viene sempre più disciplinando e assoggettando a norme superiori e limitatrici della libertà soggettiva. Agli altri infatti non si può comandare che servendoli. Serve il padre al figliuolo che vuole educare, e cioè piegare alle proprie idee e ai propri ideali, come serve il figlio al padre, da cui desidera esser curato e contentato. Si è parlato di astuzia della provvidenza, che per tal via farebbe delle passioni virtù, e quindi trarrebbe gli uomini dallo stato ferino al civile, facendoli quindi sempre più avanzare nella civiltà. Ma egli è che la stessa passione, come posizione della volontà umana nella sua astratta individualità o soggettività, non può essere altro da quel che è ogni posizione spirituale: posizione di una volontà universale e creazione di un mondo oggettivo. Sta di fatto che non c' è poeta, il quale, per isdegno e fastidio della prosaica vita di questo mondo, cui conviene pure adattarsi per vivere, si rifugi nello sterminato campo della sua fantasia per non incontrare più ostacoli di nessuna sorta al libero spiegarsi del suo pensiero, del suo animo, del suo cuore; non c' è poeta, dico, che dentro ai suoi fantasmi non scopra il suo mondo. Un mondo saldo, reale, di cui egli non può disfarsi, che lo fronteggia, lo circoscrive, gli s' impone: e diventa un mondo a lui più vero di quello reale in cui si sente condannato a vivere e morire; un mondo luminoso, a cui egli, se poeta davvero, si vota, e che contrappone a quello stesso dei filosofi, filosofando perciò anche lui a suo modo. E per converso, non c' è spi-

rito così devoto altrui e alle leggi, così disposto umilmente ad obbedire, così compreso della santità della norma, a cui deve conformarsi anzi immedesimarsi la sua volontà e tutta la sua soggettiva persona, il quale non ami energicamente questo suo mondo obbiettivo, di persone e di ideali; e non lo faccia quindi suo, prestandogli il vigore del proprio volere, del proprio carattere, della propria personalità. L'amore, si dice, è tiranno. Geloso o no, si appropria l'oggetto: ciò che non potrebbe fare, se il soggetto non affermasse se stesso come centro a cui l'oggetto si appoggi o si riferisca. E sta pure di fatto, che non c'è spirito così pieno di Dio e invasato dal sentimento del divino, che è realtà obbiettiva, e tutta obbiettiva, il quale dal suo Dio non si senta animato e sospinto alla propaganda religiosa, ossia, almeno in questo, ad attribuire a se stesso il valore e la forza di un'attività capace di produrre qualche cosa anche lei; e non sia comunque tentato di teologizzare su quella verità che si trova dentro per superiore grazia rivelatrice, e teologizzando, per via positiva o negativa, di mettere se stesso nella cognizione di Dio e svolgere un'opera soggettiva. In conclusione, si vede sempre spuntare l'oggetto dal seno del soggetto; e il soggetto riaffermarsi energicamente di dentro alla stessa coscienza dell'oggetto. Donde, dicevo, la necessità di filosofare, di vivere filosofando.

IV.

Tutte le altre vie del pensiero, per cui l'uomo si metta, hanno tutte il difetto di essere orientate o verso il soggetto, o verso l'oggetto, e di non tener conto di questa unità, onde i due termini sono tra loro inseparabilmente connessi nella vita *concreta* dello spirito. E s' indirizzano

perciò tutte verso l'astratto. L'arte, l' ho accennato, è celebrazione della soggettività, come la religione si chiude, cioè tende a chiudersi, nella rappresentazione del puro oggetto. Tutte le scienze naturali, matematiche, morali movono dal presupposto, che la realtà da conoscere preesista al conoscere. E se rispetto ad essa il soggetto non è altro che soggetto di conoscere, la realtà non è perciò soggetto, ma il suo opposto, oggetto. Oggetto, anche quando, come nelle così dette scienze morali, si tratti di conoscere lo stesso soggetto: che è soggetto da altri punti di vista, ma non è soggetto dal punto di vista dello spirito che si metta in condizione di studiarlo, ed infatti lo studii, scientificamente. La realtà matematica noi moderni l' intendiamo come una realtà che si costruisce dallo stesso pensiero che la conosce; ma la matematica non si cura di questa soggettività del proprio oggetto, e lo intuisce già determinato e legge del proprio pensiero. Così, del pari, lo scienziato moderno sa bene che gli schemi con cui egli conosce la natura, sono i suoi schemi; ma questi schemi ritiene adoperabili alla ricostruzione, sia pure soggettiva, di una realtà preesistente alla costruzione stessa, e a questo titolo affatto oggettiva e contrapposta all'attività del soggetto. Lo scienziato si dimentica nell'oggetto. Questo il suo proposito e il suo ideale. La storia quale d'ordinario si concepisce, distinta dalla filosofia, si rivolge al passato, che condiziona come tale la ricerca attuale e tutto il lavoro dello storico. Fu realtà umana, e si vorrebbe perciò considerarla come libera: ossia come realtà spirituale, e però soggettiva. Ma il suo preesistere al soggetto importa di necessità che non possa essere diversa da quella che fu, e che rispetto ad essa perciò lo spirito si vegga costretto ad abdicare alla propria libertà, per rendere ai fatti storici quello stesso omaggio che il naturalista rende alla natura, alla quale non sente di doversi contrapporre, anzi di doversi ragguagliare e confondere.

Ma l'uomo non vive se non provvisoriamente, e come per un istante, d'arte, di religione, di scienza. A rigore, ne vive solo per quel tanto di concretezza che riesce a mettere dentro al soggetto oggettivandolo, o dentro all'oggetto soggettivandolo. La vita spirituale infatti è concretezza di pensiero. Uomini astratti sono e quelli che si chiudono nel puro mondo dei loro sogni e quelli che si immergono nella contemplazione del divino o nello studio speculativo della scienza. E il poeta non può così poetizzare la sua vita, che non sia obbligato di continuo a riporre il piede nella prosa; né lo scienziato può così inaridire il suo animo nel freddo vero, da dimenticare affatto ogni più elementare bisogno che all' individuo fa sentire il suo essere richiamandolo alla realtà organica ed intera che egli, come uomo vivo, vede con aperti occhi attorno a sé nel fuoco della propria coscienza.

La vita nella sua pienezza non è per l'uomo né arte, né religione, né scienza. È bensì moralità. Giacché noi possiamo disinteressarci, almeno per un momento, dell'arte dell'artista; e possiamo volgere le spalle alla scienza per ricrearci negli affetti caldi della vita o nel vago sogno della fantasia. Possiamo attutire nell'animo nostro il senso del divino e lucrezianamente cantare la redenzione dell'uomo dalle ombre aduggiatrici della libertà. Possiamo, beninteso, in quanto guardiamo a quello che c' è di specifico ed esclusivamente caratteristico in queste forme della vita spirituale: da ciascuna delle quali, in quanto essa si distingue dalle altre, noi possiamo infatti trascorrere alle altre. Ma quello che noi non possiamo fare è di passare da un momento morale della nostra vita a un altro momento che non sia tale. Passiamo bensì continuamente da un problema ad un altro della nostra vita morale; ma ciò dimostra infatti che noi viviamo la nostra vita — giacché vivere non è impietrarsi in uno

stato, anzi mutare incessantemente; e che la vita che viviamo è morale. Morale, anche quando crediamo di proporci un semplice problema teoretico (artistico o scientifico): giacché lo stesso problema che diciamo teoretico, se ce lo proponiamo, è problema nostro: problema che sentiamo nostro in quanto nella sua soluzione è riposto l'adempimento del nostro essere, l'appagamento della nostra personalità nel suo dinamismo, quale personalità che tende a realizzarsi. Ora questo cercare una soluzione come ciò di cui noi non si possa fare a meno; tendere a una realtà in cui non è ma sarà la nostra realtà, questo, come vedremo meglio più innanzi, è lo slancio morale dell'uomo: ond'egli perde se stesso per ritrovarsi, e vive quindi di sacrificio e di abnegazione. Nega la soggettività per affermare quell'oggetto, in cui è il suo vero essere subbiettivo.

Ogni tentativo che si faccia per discriminare come particolarmente morale questa, che è la stessa vita spirituale nella sua costante concretezza, è destinato a fallire, com' è sempre fallito in passato. Né c' è un fare spirituale (volere), che si distingua da un semplice vedere (conoscere), quasi che lo spirito potesse sapere mai di una realtà diversa da quella in cui egli si realizza; né c' è fare spirituale, che possa generare effettivamente altra realtà da quello spirito, in cui consiste il bene, l'assoluto bene: la moralità. E l'esperienza attesta così all'artista come allo scienziato quanta morale austerità si richieda all'opera sua, e quanta abnegazione dell' individuo, e che vivo senso del valore di quella vita, che non si vive se non per lo sforzo nostro, come la nostra vita: la vita dello spirito.

L'uomo bensì può rovesciarsi dal cielo dell' ideale nel fango delle cose terrene, a cui l'avvince la sua primitiva natura; e può giacere nell' ignavia degli appetiti e degli istinti, che non egli s' è dati, e che governano il

suo essere. Può essere immorale. In questa possibilità è la base del merito che acquista operando moralmente. E l' immoralità è vita umana, che non è morale; e in cui perciò può parere che l'uomo viva pure, quantunque sottrattosi alla cerchia della moralità. Così non sarebbe più vero che, dov' è vita umana, è moralità.

Ma la vita umana non è umana essendo immorale, anzi potendo essere e non essendo tale; e dove sia, l'uomo non vi si può acquetare appunto perché è immorale, e la sua vita è vita spirituale moralizzandosi. In verità, l' immoralità è all'uomo quel medesimo che gli è il vivere naturale, in balia delle sue tendenze brute: un limite, dal quale l'uomo non fa se non affrancarsi e allontanarsi sempre, quasi punto di partenza del cammino che egli viene sempre compiendo. L' immoralità è quella condizione del nostro spirito che noi respingiamo da noi. Il suo essere è un essere negativo, la cui attualità consiste nella moralità che gli sottentra. Quella immoralità, che noi volgarmente consideriamo staticamente positiva, non è altro che una *sezione ideale* del processo della vita reale dello spirito nel suo svolgimento.

La vita umana, dunque, è essenzialmente morale: e morale può essere nella sua concretezza, in quanto piena e intera attività spirituale o posizione insieme del soggetto e dell'oggetto: di un soggetto che è oggetto, e di un oggetto che è soggetto.

V.

Ma quello che diciamo praticamente morale, non è altro da quello che teoricamente diciamo filosofia. La distinzione deriva, a nostro modo di vedere, dal concepire astrattamente il bene, che è oggetto della morale, e la verità, che è oggetto della filosofia: astrattezza, che è

germe di un groviglio di astrattezze, dal quale la filosofia moderna tende a districarsi sempre più. Già l' intuizionista d'una volta, concependo la verità termine dell' intuito intellettuale, era tratto dalla logica del rapporto intrinseco tra la vita morale e la speculativa a distanziare lo stesso bene dal volere facendone egualmente il termine di un intuito intellettuale. Di cui si sentiva bensì che non basta semplicemente averlo presente per farsene norma all'azione, e quindi un vero e proprio fine della persona. E si invocava perciò un'aggiunta alla semplice conoscenza del bene: un'aggiunta, per cui si ricorreva all'amore, all'adesione del volere, all'apprezzamento o qualcosa di simile, onde si procurava di superare l'astrattezza dell'oggetto del volere, intrinsecandolo nel processo dello stesso volere [1]. Ma la filosofia moderna ha veduto che non solo il bene, ma anche il vero dev'essere sottratto alla sua fantastica astrattezza oggettiva e divenire produzione del soggetto. Di guisa che, eliminata l'astrattezza, bene e vero si ritrovano nell' identica posizione di fronte allo spirito, come l'oggetto in cui il soggetto possiede se stesso.

Giacché, si badi, non il bene come effetto dell' azione è bene nel significato spirituale che ad esso deve attribuirsi: bensì il bene che consiste nello stesso nostro fare: la nostra buona volontà. Né il vero come prodotto del pensiero e dal pensiero separabile è il vero che si può considerare fornito di intrinseco valore spirituale; ma il vero che è il nostro stesso pensare come pensiero vero. E nell'atto dello spirito, si dica volontà o si dica pensiero, nell'atto vivo è la vita libera e luminosa, la vita a cui aspiriamo, come alla mèta di ogni nostro sforzo più degno.

---

[1] La critica, per esempio, di Aristotele all' intellettualismo socratico ha questo motivo.

Ebbene, attuare quest'atto dello spirito è affermarsi, sempre: ma affermarsi come unità di soggetto e di oggetto: di soggetto che non è reale se non mediandosi nell'oggetto, e di oggetto, che, viceversa, è reale soltanto mediandosi nel soggetto. Questo è far bene, questo è filosofare.

L'uomo, in quanto tale, nasce a far bene; e filosofare pertanto è il suo destino: pensare l'oggetto, ma mediandolo nel soggetto; pensare il mondo ma come il *suo* mondo. Questo il problema della filosofia. Ed è il problema dell' idealismo; giacché quella realtà che è nostra realtà, non è altro che idea: quella idea, in cui infatti si idealizza ogni realtà più materiale in quanto è da noi pensata.

VI.

La filosofia è idealismo, da Platone in poi. Ma la filosofia precedente, chi ben rifletta, è già anch'essa idealistica: un idealismo *avant la lettre*. La natura dei *Presocratici*, infatti, è la natura pensata; la natura a cui, nel pensiero, si riduce la natura empirica. Sulla quale deve perciò esercitarsi il pensiero affinché dentro di essa, o di là da essa, si scopra quella natura assoluta, nella cui cosmogonica configurazione consisterà propriamente l'oggetto del nostro conoscere. Oggetto mediato dal soggetto. Quando *Socrate* s'accorge che questo oggetto che può mediarsi è concetto (soggetto di un predicato), la realtà stessa, nella sua assolutezza, diventa pensiero, idea. La filosofia acquista coscienza del suo carattere idealistico. Coscienza che si oscurerà tante volte nel corso del suo sviluppo storico; ma che effettivamente, nell' indirizzo generale di questo sviluppo, si verrà sempre più schiarendo e fortificando.

Una volta formulato il problema della realtà come pensiero, questo problema non cadrà più; e l'uomo non

poserà mai, lavorando infaticabilmente a pensare questa realtà che sa di dover pensare come pensiero. Egli procederà di tappa in tappa alla coscienza sempre più profonda della spiritualità del reale, che è l'autocoscienza stessa e la vita dello spirito nella sua pienezza sempre maggiore.

L' *idealismo platonico-aristotelico* è un idealismo ancora naturalistico. Giacché l'essenza del naturalismo è tutta nel considerare la realtà un presupposto dello spirito, che entra in rapporto con essa e la conosce. Lo spirito entra in rapporto con quella realtà, che è la realtà affermata da una filosofia, filosofando. E la realtà del naturalismo è propriamente il presupposto dello spirito dal punto di vista del filosofo naturalista. Ora tanto la filosofia platonica quanto quella aristotelica presuppongono la realtà. La prima, come mondo delle idee, che condizionano tutta la vita della natura e in essa anche la vita del filosofo, che è tale in quanto suddito anch'esso di Amore dominatore dell'universa natura, da lui messa in movimento e spinta verso le idee. La seconda, come Dio, forma o atto puro, o pensiero del pensiero, senza di cui non si spiega né il divenire della natura, né, in particolare, il divenire della psiche elevantesi di grado in grado fino alla ragione. L' idea platonica, come il pensiero di Aristotele, è, rispetto allo spirito che l'afferma, una natura. Dal cui concetto è infatti esclusa ogni libertà, e che esclude per conseguenza ogni libertà dal concetto dello spirito.

L' idealismo platonico-aristotelico, come ogni naturalismo, si dimostra assurdo. Se tutta la realtà è un nostro presupposto, noi restiamo esclusi da tutta la realtà, che ci sarà senza che ci siamo noi. E così noi affermiamo la realtà negando noi stessi che l'affermiamo: diciamo di essere alla presenza del reale, e intanto diciamo di non esserci. Questo l'assurdo di ogni concezione del trascen-

dente come tale. Questo l'assurdo di ogni concezione intellettualistica, caratterizzata da questo rendere la realtà condizione del nostro conoscerla.

VII.

All' *idealismo greco* sottentra l' *idealismo cristiano*: all' intellettualismo della filosofia naturalistica il volontarismo della dottrina spiritualistica bandita con profonda ispirazione morale dal Cristianesimo.

Il volontarismo cristiano (dottrina della *carità*, della *fede*) è un grande progresso rispetto all' intellettualismo; ma non lo critica, bensì gli si pone accanto; come farà ogni forma di volontarismo. Il quale afferma il valore specifico della volontà, distinguendola dall' intelletto, e conservando perciò anche questo, e così non sottraendosi all' intuizione intellettualistica del reale. La realtà vera, che è quella dello spirito, non si conosce, si ama: non è innanzi a noi, spettacolo che noi si possa, anche passivamente, godere; è innanzi a noi soltanto se noi facciamo che vi sia. Quindi l' importanza capitale della fede. La realtà insomma è quella realtà che lo spirito fa essere, e non presuppone. È realtà spirituale.

Ma non c' è questa sola realtà, che è dello spirito, e a cui noi non possiamo sollevarci se non siamo attratti ad essa dalla grazia divina. Oltre il regno della grazia, c' è quello della natura. Oltre l'uomo nuovo, c' è il vecchio; oltre lo spirito, la natura. La quale è radicalmente diversa dalla grazia, perché è peccaminosa, essenzialmente incapace di libertà: oggetto dell' intelletto. Così vi sono due anime, riferendosi alle quali Gesù può dire: « *Qui invenit animam suam, perdet illam: et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* »[1]. Quella

[1] MATTH., 10, 39.

che bisogna perdere, per salvarsi, è l'anima naturale; quella che si può trovare, perdendo la prima, è l'anima spirituale.

Abbiamo dunque una realtà spirituale in quanto abbiamo pure un'anima naturale, e lo spirito ha il suo rovescio nella natura; come la volontà, onde si conosce lo spirito, lo ha nell' intelletto onde si conosce la natura. Di qui doveva derivare fatalmente la conseguenza, che, se la fede non attingibile razionalmente ci trasporta nel regno dello spirito, la filosofia, mera opera speculativa dell' intelletto, non possa mostrarci altro mondo che il naturale; e rivolgendosi allo stesso termine della volontà, non possa non concepirlo in altro modo che naturalistico. Ed è la tendenza di tutta la teologia cristiana, così incline, nella sistemazione razionale del nuovo contenuto spirituale, a rifarsi dalla filosofia antica, dalla vecchia logica aristotelica, organo d'un pensiero rigorosamente intellettualistico.

In verità, una critica diretta del naturalismo greco avrebbe dovuto dimostrare la spiritualità dello stesso reale, in cui si affisava quel naturalismo; avrebbe dovuto dimostrare che quello appunto che il pensiero teneva per antecedente, almeno ideale, dello spirito, non è di qua da questo, ma nasce e si spiega totalmente dentro di questo. La *filosofia cristiana*, quella, si vuol dire, dei Padri che elaborarono il domma della nuova religione, si arrestò alla trascendenza del reale, di Dio, inteso infatti come il presupposto del mondo, e dell'uomo nel mondo. E quella che nella Scolastica si svolse dentro i limiti segnati dal domma, fu tutta speculazione metafisica di una realtà definita bensì spirituale, ma trascendente per modo la mente umana, da non poter valere di fronte a questa se non al modo stesso della vecchia natura greca, mortificatrice di ogni attuale spiritualità, ostacolo insormontabile all' intelligenza dell'umana libertà.

VIII.

Contro questo idealismo eclettico sorge perciò l' idealismo dell' Umanesimo, del Rinascimento, della Riforma, dell'empirismo baconiano e del razionalismo cartesiano: idealismo *immanentistico,* in quanto lo spirito non si rassegna più a collocare innanzi a sé né la realtà dell' intelletto, né quella della volontà. L'uomo pertanto ritrova nell'uomo la realtà (un'astratta realtà immediata), che sola ha pregio e interesse per lui; ritrova la realtà, tutta la realtà che sia effettivo oggetto del pensiero, in quella divina infinita natura, con cui egli si immedesima, e che gli si svela infatti nel microcosmo della sua coscienza; ne ritrova la più certa manifestazione o nella sensazione, che è sensazione sua, dell'uomo; o nel pensiero, che è lo stesso pensiero di lui, essere finito, e però dubitante (*cogito, ergo sum*). Idealismo anch'esso insufficiente, perché nel pensiero finito, nello spirito finito dell'uomo, nella sua natura (*questa* natura !), nel senso o nell'astratta ragione, noi non possiamo trovare l'oggetto, il tutto che non si possa pensare se non come tale. Quindi lo *scetticismo* (Hume), o il dommatismo della *metafisica* (Leibniz): l'uno e l'altro, posizioni meramente soggettive, che rinviano a un oggetto trascendente la sfera del soggetto. Nell'uno e nell'altro persiste l'antica disperazione dell' idealismo greco, di mai potersi render conto della vita, della libertà, della realtà del nostro spirito, posto che il reale rimanga sempre di là da noi. Siamo ancora a un idealismo astrattamente o immediatamente immanentistico.

E codesto carattere d'astrattezza o immediatezza è criticato e superato dall' idealismo *trascendentale,* che è quello di Kant: il cui Io trascendentale (unità di intuizioni pure, categorie, idee) non trascende la realtà del

nostro pensiero, né di quella forma sua, che è l'esperienza. Il mondo ritrova il suo centro in noi, in questo Io che lo costruisce. Oggetto della filosofia (divenuta gnoseologia) non è più nulla di contrapposto allo spirito e pensabile come suo presupposto: anzi è questa attività a priori, interna e veramente costitutiva dello stesso spirito. Quest'attività è universale, e comincia ad apparire perciò come il solido fulcro, su cui può ben poggiare e reggersi l'universo. Comincia. Ma occorrerà un laboriosissimo travaglio speculativo prima che l'idealismo trascendentale si renda conto chiaramente e sicuramente di questa incrollabile solidità dell'Io puro, principio creatore, non pure del mondo dell'esperienza soggettivamente inteso (come Kant l'intende), ma dello stesso mondo dell'esperienza nella sua assoluta oggettività.

Fichte s'irretisce infatti in un idealismo soggettivo, in cui invano l'Io si sforza di uscire da sé. Schelling premette allo spirito, da cui non spera più di derivare il suo opposto, la natura come essa stessa spirito inconsapevole, in cui l'idea si realizza di qua dalla coscienza, che acquisterà nell'uomo. Ed Hegel, distinguendo la pura idea, come pensiero che spiegandosi totalmente si raccoglie e raduna nell'unità del concetto, da quell'esteriore manifestazione di sé che essa realizzerebbe nello spazio naturale, premette allo spirito non pure la natura, ma il logo stesso che va innanzi a questa. E lo spirito come attività (secondo che egli e tutti l'intendono sulle tracce di Kant), raccoltosi dentro di sé, e intento a cavare da sé ogni oggetto, si sdoppia in se stesso, anzi si triplica, e ipostatizza questo suo fondo, o doppio fondo, in una trascendenza analoga alla prekantiana.

Permane insuperato un pregiudizio, a cui s'era arrestato l'iniziatore di questo idealismo trascendentale. Kant, di fronte alla tendenza già manifestatasi in Fichte di rendere assoluto l'idealismo eliminandone quel residuo

realistico, che nella *Critica* kantiana è rappresentato dal concetto del noumeno, si rifiuta di mettersi su questa via; e accentua il carattere realistico del suo idealismo, perché l'animo gli ripugna a fermarsi in quell' idea che è pure la sua grande scoperta: nell' idea dell'apriorità (universalità e necessità) dell' Io, come di ciò da cui bisogna muovere per pensare checchessia nell'esperienza o fuori dell'esperienza: oggetto effettivo o possibile della cognizione. Che se si fosse fermato in quell' idea, non solo il fenomeno, ma lo stesso noumeno gli sarebbe dovuto apparire condizionato dall'attività trascendentale dell' Io. E insomma egli avrebbe dovuto virilmente rinunziare a cercare qualche cosa fuori di ciò che ha la sua radice in cotesta attività: e tutto che si voglia di più reale e di più saldo, anche in quella sua esperienza a cui egli si appella, avrebbe dovuto pur considerare come bene fondato in quell'attività. La quale, in vero, nella sua necessità e universalità, doveva apparirgli da tanto.

Ma in tal caso egli avrebbe dovuto anche vedere che la sua gnoseologia non era una « critica », bensì una dottrina della ragion pura. Non era una prefazione alla metafisica, ma la stessa metafisica. Giacché solo in quanto la conoscenza è lo stesso processo della realtà, il conoscere può essere necessario ed universale, e l'attività, che si spiega in esso, veramente a priori, cioè libera. L' idealismo non doveva intendersi quasi una limitazione, bensì come una transvalutazione della totalità assoluta del reale. L' idea kantiana (come quella, in fondo, di tutti i suoi successori del periodo romantico) era soltanto la forma del reale, che, risolvendo in sé la materia, veniva a negare quello che già presupponeva come estraneo a sé. E quindi il motivo del sospetto con cui fu sempre guardato all' idealismo, anche nella sua forma di *idealismo assoluto*.

IX.

L'idealismo che si disse assoluto, non fu propriamente tale poiché ammetteva un'idea in sé che non è per sé, ed è perciò idea senza essere spirito; ammetteva un'idea fuori di sé, alienata da sé, esteriorizzata e fissata nella sua esteriorità, di qua anch'essa dallo spirito. Bisognava che l'idea si manifestasse tutta spirito, ed essenzialmente spirito. Bisognava che l'idealismo trascendentale, di cui quello assoluto volle essere la forma più coerente, si facesse veramente trascendentale, concependo dell'Io l'attività a priori come assolutamente trascendentale, immanente cioè nell'esperienza, perché creatrice dell'esperienza. Che essa non può creare, se non assorbe in sé originariamente quella materia della stessa esperienza, che Kant le contrapponeva.

Questo si propone di fare l'*idealismo attuale*, per cui l'idea, come idea, non è avanti all'atto spirituale, ma è quest'atto. E quest'atto può essere, perché quest'atto non presuppone a sé nulla: né come natura, né come idea; e si sottrae pertanto ad ogni preconcetto naturalistico secondo l'antica aspirazione cristiana diretta all'affermazione della realtà spirituale, come creazione della stessa attività affermante. L'idealismo attuale, recando a forma rigorosamente coerente il principio dell'idealismo trascendentale, ritorna all'originaria intuizione del Cristianesimo, che è il fermento di tutta la civiltà moderna. Il mondo è il nostro mondo. Il mondo, che è nostro in quanto fatto da noi, non è fatto e poi abbandonato a sé quasi detrito dell'opera nostra, ma mantenuto intimo a noi perché sorretto appunto in noi dalla nostra energia attuosa. Tale mondo non è solo quello che si dice pratico, la cui intimità e schietta umanità, svelata acutamente dalla coscienza cristiana, è concordemente ri-

conosciuta da tutto il pensiero moderno; ma anche quello che si dice teoretico, se non s' intende come l'astratto contenuto del nostro pensare (il nostro pensato, senza il nostro pensare, senza di noi che lo pensiamo), ma per quello che esso effettivamente è: il contenuto concreto del pensiero; cioè il pensiero stesso in quanto coscienza di sé, *atto* di pensare. La storia è un passato, da cui siamo assenti, se vien intesa come astratto pensato; è noi stessi, il pensiero con cui si attua la nostra personalità, se intesa come effettivamente essa è pensata, in concreto. Così la natura è un antecedente della nostra vita spirituale, se la guardiamo con attoniti occhi quasi oggetto astratto della nostra coscienza, immemori dell'atto di coscienza da cui tale oggetto dipende; è invece anch'essa la nostra interiore vita spirituale, se colta nel suo concreto rappresentarsi in virtù della nostra operosità costruttiva come spazialità e temporalità e molteplicità ed esclusione reciproca e meccanismo — che sono tutte forme logiche dell'opera nostra. E allora né storia ondeggiante nel crepuscolo dei secoli, né natura celata e lampeggiante a tratti nella distesa sterminata dello spazio; né nulla, che altrimenti condizioni la vita spirituale; ma questa vita spirituale, essa è il mondo nella sua solidità, compatto e incrollabile. Un mondo che, visto di dentro, dove noi infatti lo conosciamo, non esiste già, ma si attua, e si attua acquistando coscienza di sé; come unità di realtà e di idea, come idea che si realizza, e tanto è reale per quanto si realizza. L'universo pare si riduca in un punto: ma questo punto, per l'occhio che vi è dentro, contiene l' infinità dello spazio e del tempo: contiene appunto l'universo, dove lo storico può indagare tutti i tempi; il naturalista, tutte le regioni della terra e le plaghe, anche le più rimote, del cielo; e lo stesso teologo può speculare quella realtà trascendente, il cui concetto è pure forma dell'autocoscienza.

L'idealismo attuale è trascendentale, perché il suo pensare, come verità del pensato, è lo stesso Io puro kantiano, ma concepito senza transazioni con le esigenze dell'ingenuo empirismo realistico; ed è assoluto, perché l'idea, intesa infatti come spirito, e niente altro che spirito, non ha bisogno di uscire da sé, né di vedersi mai fuori di sé. Questo idealismo, se è anch'esso antintellettualistico, come l'idealismo cristiano, non è volontaristico; ha superato così l'uno come l'altro di questi punti di vista antagonistici. Il pensare per esso non è conoscere, come per l'idealismo greco, che presupponeva la cosa alla conoscenza; ma non è neppure volere, come per l'idealismo cristiano, che presupponeva il conoscere (e quindi la cosa, presupposto del conoscere) al volere stesso. Il pensare, nella sua attualità, come autocreazione della realtà assoluta, è conoscere in quanto volere, volere in quanto conoscere.

X.

Questo idealismo diciamo «attuale» per avvertire il bisogno che venga superata e vinta ogni preoccupazione che trasse in passato a presupporre allo spirito (che è reale solo in quanto spirito in atto) o tutta la realtà o parte di essa. E di questo idealismo riconosciamo volentieri che non è agevole sviluppare il principio, senza incontrare forti ostacoli nelle forme più inveterate e resistenti di quella tradizionale filosofia, che forma quasi l'interna struttura logica del pensare comune. Riconosciamo perciò ovvie anzi giustificate tutte le ribellioni contro i «paradossi», attraverso i quali è portata a svilupparsi una tale dottrina. Ma senza dire che di queste ribellioni e contrasti quasi ci compiacciamo come di prove sicure della necessità che si sente, di dovere co-

munque risolvere i problemi messi innanzi dall' idealismo; senza dire che ci parrebbe priva di significato una dottrina accettata appena formulata, poiché questo sarebbe manifesto segno del perfetto coincidere di una tale dottrina col pensare comune, che è il pensare precedente (cioè, secondo il nostro punto di vista, il non pensare); noi ci limiteremo qui semplicemente ad osservare, che per quante difficoltà possa obbligarci ad affrontare il principio dell' idealismo attuale, esso oggi, dopo tutto il movimento cristiano, dopo il Rinascimento, dopo l' Empirismo e il Razionalismo moderno, dopo Kant e la filosofia che ne svolse il pensiero fondamentale, e vorrei anche dire, se qui potessi illustrarne le ragioni, dopo il positivismo e il fenomenismo e l'empirio-criticismo e l' intuizionismo francese e la filosofia dell'azione e quella dello spirito, è inevitabile. Se non si accetta questo principio, si fa viva e tormentosa la coscienza della necessità indeprecabile di ricascare nell' intuizione precristiana, in quell'astratto idealismo intellettualistico che è il naturalismo greco: quel naturalismo, contro il quale stanno, non dico tutte le dottrine filosofiche che si sono maturate dopo l'ellenismo, ma tutta quanta la moderna civiltà pervasa dallo spirito del Cristianesimo. Una delle due: o l'atto spirituale presuppone qualche cosa; e questa lo determinerà; e non si può più parlare di libertà, di valore, cioè non si può più parlare di atto veramente spirituale. O si vuol aver il diritto di parlare di spirito, di valore, di libertà; e allora l'atto spirituale non deve presupporre nulla. Possiamo rinunziare a questo diritto? *Credat iudaeus Apella*: un cristiano non lo può credere, perché ha bisogno dello spirito. Ma oggi non lo può credere neppure un giudeo, né un buddista, poiché oggi sappiamo che la libertà ci vuole anche per pensare, se il nostro pensiero deve avere un valore. E dire perciò: rinunziamo a parlare di libertà — è dire cosa priva affatto di senso.

Due sono le grandi alternative: o naturalismo (comunque si concepisca la natura, materiale o intelligibile); o spiritualismo. O tutto è natura, o tutto è spirito. Poiché tutto non può essere natura, perché, in tal caso, noi non potremmo dire né anche questo; dunque, tutto è spirito. E questo non può significare se non che lo spirito non ha presupposti, e perciò è creatore. Il che vuol dire, che se io ho bisogno, in concreto, di concepire me stesso pensante (pensante per esempio lo spiritualismo) come spirito, io, mi piaccia o no, sono pure nella necessità di non presupporre a me nulla: di sentire cioè tutto come interno a me; di sentire la infinita responsabilità dell'atto in cui io pongo e realizzo la mia vita, impegnando il tutto e generando effetti che si ripercoteranno su tutto.

Questo senso profondo dell' immanenza del tutto nell'atto dello spirito, questa è infine la radice della incoercibile coscienza morale, che non è, come vedremo, consapevolezza di una legge assoluta emanata da un giudice onnipotente, ma vivo sentimento di ciò che vi ha di più intimo nell' intimo del nostro essere; di ciò a cui pertanto non possiamo assolutamente sottrarci, e che di dentro ci sferza e non ci dà pace se noi vi contrastiamo.

XI.

Ripigliamo dunque il primo motivo di questo discorso. La vita umana è vita spirituale. Ma vivere spiritualmente è pensare; pensare è filosofare; filosofia è idealismo; e l' idealismo dev'essere idealismo attuale. O uomo, che vuoi vivere una vita degna del posto che ti spetta nel mondo, abbi ognora presente l' infinita responsabilità di ogni tuo atto: rifletti che lì dentro c' è il Tutto, e c' è per opera tua.

Ebbene, una tale posizione è religiosa, o empia? La domanda non è chiara, se non si pone mente a ciò che vi ha di essenziale nell'atteggiamento religioso dello spirito, e a ciò che, d'altra parte, caratterizza la concezione idealistica dello spirito, quale è stata da noi sommariamente esposta.

L'essenza della religione è il misticismo, che fa dire a Paolo: «*Desiderium habeo dissolvi et esse cum Christo*»[1]; ovvero: «*Vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus*»[2]; ovvero anche: «*Qui adhaeret Domino, unus spiritus est*»[3]. Che fa dire a Gesù[4]: «*Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*»; e più energicamente[5]: «*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*». È il misticismo che sul monte della Verna attrae così potentemente Francesco al Cristo, da stampargliene le stimmate nel corpo; e nella lauda di Jacopone ammonisce che chi vuol contemplare «Deitate», gli è d'uopo vedere prima «la sua nichilitate»: un vedere, che non può esser neppur esso virtù nostra, ma di Dio:

Capace veramente
Del nichil glorioso
Non è, chi sé non vede.
La illuminata mente
In nichil fa riposo
Per vertuosa fede.
  De pace la provede
Christo, che fè el condutto,
Perchè gustasse el frutto
De sua nichilitade.

---

1 *Philipp.*, 1, 23.
2 *Gal.*, 2, 20.
3 I *Cor.*, 6, 17.
4 Luc., 14, 26.
5 Marc., 16, 24. «Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis» (Matth., 10, 20).

Annichilarse bene
Non è potere umano,
Anzi è vertù divina [1].

Poiché, come dirà Giovanni della Croce [2], Dio è tutto, e l'uomo nulla; e il suo ideale non può essere se non quello che con tanta unzione sensuale esprimeva Francesco di Sales dicendo [3] che «*comme un baume fondu qui n'a plus de fermeté ni de solidité, l'âme se laisse aller et couler en ce qu'elle aime: elle ne se jette pas par manière d'élancement ni elle se serre par manière d'union, mais elle s'en va doucement coulant comme une chose fluide et liquide dans la Divinité qu'elle aime*». E il gran Pascal, col suo concetto giansenisticamente rigoroso della grazia, benedirà tutti i giorni della sua vita il suo Redentore che, com'egli scrisse [4], «*d'un homme plein de faiblesses, de misères, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur*».

Miseria, errore, niente: questa la condizione del mistico di fronte a Dio, con cui perciò s' immedesima. La stessa condizione del naturalista di fronte alla natura: come acutamente e dolorosamente sente il Leopardi, che guarda infatti in atteggiamento religioso alla Natura. A chi cerca Dio viene incontro il celebre consiglio di Agostino. «*Noli foras ire; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende temetipsum*» [5]. Bisogna andare al di là della nostra natura, che, come tale, non può essere se

---

[1] Cfr. la mia *Storia della filosofia italiana* («Storia dei generi letterarii italiani», Milano, 1904-15), I, 101-02.

[2] *Subida*, I, 4.

[3] *Traité de l'Amour de Dieu*, VI, 2.

[4] *Pensées*, n. 550 (Brunschvicg).

[5] *De vera relig.*, XXXIX, 72.

non mutevole: sorpassarla, per trovare Dio che la trascende.

Dio è trascendente in quanto altro da noi: da noi che andare a lui non possiamo, se egli stesso non ci attrae a sé (*nisi traxerit*) [1]; se il nostro andare non sarà suo piuttosto che nostro. Né essere alla sua presenza potremo, se nel punto stesso del giungervi non spariremo dalla sua presenza e non ci negheremo in lui: per una negazione che, anch'essa, sarà sua piuttosto che nostra. Essere insomma altro egli da noi, significa precisamente questo: che dov' è lui, non siamo noi: lui essendo, noi non siamo.

Ogni uomo, nell'atto puramente religioso del suo spirito, deve ripetere a se stesso l'ammonimento del vecchio mistico tedesco: « Che nessuno pensi di giungere a questa vera luce e conoscenza perfetta (e quindi alla vita di Cristo) con molto domandare e molto ascoltare, né per via di letture e di studio, e neppure con le più ardue arti e il più gran magistero e neanche con la suprema ragione naturale. Io dico anche più. Finché l'uomo apprezza qualcosa che sia questo o quello, e ne fa oggetto del proprio amore e della propria bramosia e vi pone la mano (sia poi egli stesso o qualsivoglia cosa): fino allora, egli non vi giunge. Cristo stesso ha detto ciò: — Se tu vuoi venire con me, rinunzia a te stesso e seguimi; chi non lascia, rinnega e perde se stesso e tutto, non è degno di me » [2].

L'essere di Dio è il nostro non-essere. Chi non fissa in questi termini esatti il significato della trascendenza del divino, non si mette in grado di sottrarsi al giuoco dell' immaginazione, la quale spadroneggia nel campo della religione. E vi spadroneggia non senza un perché, dal momento che l' immaginare non è altro che quel

---

1 GIOVANNI, 6, 44.

2 *Libretto della vita perfetta d' Ignoto tedesco del secolo XIV*, trad. Prezzolini, Napoli, 1908, p. 48.

pensare corpulento, per cui l'oggetto si contrappone all'attività che se lo rappresenta, e però si materializza. Di qui pure la tendenza mitologica di ogni religione a dare forma fantastica alla divinità, a farla scendere nel regno delle cose naturali e finite; e quindi pure la tendenza alla superstizione. Difetti da cui la religione nel suo sviluppo (che non può aver luogo se non per l' intervento dell'attività subbiettiva e libera dello spirito nella sua funzione trascendentale) procura in ogni modo di liberarsi.

Ma la religione, malgrado tutte le difficoltà contro cui deve combattere in conseguenza del suo stesso assunto, è questo mirare alla realtà, che, veduta come altra dall'uomo che vi si affisa, si rappresenta immediatamente infinita; insuperabile cioè nella forma in cui si presenta, poiché superabile potrebbe essere in virtù del pensiero onde si pensa; ed essa, come altra dal pensiero, non si pensa se non prescindendo dal pensiero, negando cioè il pensiero. La religione è questo affisarsi dell'uomo nell'oggetto della sua coscienza, e obliarvisi. Obliarvisi, come conoscere e come fare; in guisa che né possa presumere di conoscere egli ciò che conosce (rivelazione), né possa presumere di fare da sé quel che fa (grazia) [1]. Obliarvisi come libertà, cioè come spirito. E quindi adorare, piegandosi, prostrandosi, la fronte nella polvere, innanzi all' infinito; e poi pregare, implorare il soccorso che ci metta in grado di adempiere la volontà divina. Che meraviglia se il Cristianesimo, dottrina essenzialmente affermatrice della realtà dello spirito umano (idealismo volontarista), debba e abbia sempre dovuto travagliarsi

[1] Mi piace anche qui citare le precise parole del *Libretto della vita perfetta*: « In questa riparazione e rimedio [contro la caduta mia] nulla posso, né debbo fare di mio. Posso soltanto subirli, in modo che Dio solo operi e faccia tutto in me, ed io subisca lui e l'opera e la volontà sua ». E altrove: « Io mi attribuisco il Bene per l' illusione che sia mio, o che io sia buono. Il che è sempre segno di imperfezione e di follia » (pp. 9, 11; cfr. p. 52).

in problemi insolubili, come, da Agostino, anzi da Paolo in poi, quello della grazia? Esso, come idealismo, ha bisogno di non negare il libero arbitrio; come religione, non può ammetterlo. Il giansenista, con logica da scuola, dice che tra grazia e libero arbitrio non c'è termine medio. Ma la Chiesa ha costantemente mirato al termine medio per vivere, per esercitare quella possente azione storica che essa ha esercitata sempre, poiché, ispirata quasi da un provvidenziale istinto di vita, non ha consentito mai a sacrificare all'astratta esigenza religiosa dello schietto misticismo il grande principio morale proclamato dal Cristianesimo, dell'uomo creatore del suo mondo, o della realtà che solo la volontà umana può realizzare. La Riforma, negando senz'altro il libero arbitrio e disconoscendo, d'altra parte, il valore sacro della storia, in cui lo spirito umano, nel suo sviluppo, si costituisce e organizza come società e come chiesa, e quindi demandando la verità al giudizio privato di un individuo astratto nella sua particolarità, scrollava le fondamenta dell'azione storica del Cristianesimo, e restaurando violentemente il misticismo puro, in cui l'anima germanica s'era educata, si precludeva la via ad una vera giustificazione filosofica dell'elemento religioso nel pensiero moderno.

XII.

Conseguenza della posizione religiosa del divino come negazione assoluta della soggettività è l'*agnosticismo*, che è il carattere *negativo* di tutte le teologie mistiche, o propriamente e schiettamente religiose. Il *Deus absconditus* è la divinità di tutte le religioni: l'Innominabile, l'Ineffabile, che non si conosce se non immediatamente, per intuito che è autorivelazione: ossia non processo

dello spirito, ma autoposizione di Dio stesso. Ecco perché Pascal ci dice che « *le coeur a des raisons que la raison ne connait pas* » e che « *Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit* » [1]; ed ecco perché il pirronismo, l'*ignorance qui se connait*, è la base della sua religiosità.

La ragione dell'agnosticismo religioso è questa svalutazione o annientamento del soggetto, da cui move l'affermazione del divino come tale. Il quale non è inconoscibile perché esso è infinito; ma è infinito perché è inconoscibile: ossia perché posto innanzi allo spirito e non superato da questo, né potuto superare. Non potuto superare, perché, concepito come altro, fronteggia lo spirito colla imperscrutabilità di tutto ciò che ci si presenta estraneo a noi, e non concepibile se non come estraneo.

Dio perciò si rivela, in quanto la conoscenza che noi presumiamo di averne, è tutta derivante da esso, né da noi perciò sviluppabile, modificabile, trasformabile. Il dio ascoso non si disasconde pertanto mercé la rivelazione se non per fasciarsi della forma stessa in cui si manifesta e sigillarsi da capo in essa come in veste impenetrabile: giacché la rivelazione, la stessa divina parola, avrebbe pur bisogno d'essere appresa, intesa e interpretata; e questo stesso ufficio esegetico non s'appartiene all'uomo, che si ritrova innanzi il suo Dio, ma ad un organo privilegiato dello stesso spirito di Dio.

Dove l'uomo acquisti coscienza della soggettività che interviene nell'intelligenza o del nucleo originale della sua religione o dei prodotti derivati da questo nucleo, ivi si riafferma il soggetto di fronte all'oggetto; ivi la conoscenza, attività soggettiva, diviene la fonte da cui sgorga la determinazione concreta dell'essenza divina; e questa, uscita dalla sua immediata infinità trascendente,

---

1 *Pensées*, 277, 581.

si media nell' infinità immanente del pensiero. La religione si contamina con la filosofia.

È evidente che la valutazione e quindi lo svolgimento storico della religione sarebbe impossibile se, in effetti, non avvenisse costantemente questa contaminazione, in cui la religione non è soltanto la religione di Dio, ma è anche religione dell'uomo: non è soltanto posizione immediata dell'oggetto, ma questa posizione che realmente si celebra alla presenza del soggetto, e mercé la dialettica immanente dell'attività del soggetto. Né la natura, né Dio hanno storia; e la storia è della scienza della natura e della cognizione di Dio, ossia del pensiero nel cui seno nascono e si sviluppano tutte le scienze e tutte le religioni [1].

XIII.

Il concreto non è nella natura, e non è in Dio. Il concreto è l'atto spirituale. La cui concezione immanentistica, così rigorosa com' è richiesta dal moderno idealismo, mentre è l' inveramento del Cristianesimo, può parere perciò anche la liquidazione della religione. Giacché dove non c' è più trascendente, non c' è più religione.

In verità, se ateo fosse questo idealismo attuale, ateo sarebbe già lo stesso idealismo primitivo del Cristianesimo, che col domma dell' incarnazione riconobbe la necessità di colmare l'abisso che la coscienza ebraica da una parte e la filosofia greca dall'altra avevano scavato tra lo spirito umano e la realtà; e riconobbe pure l' impossibilità d' intendere il divario, che nel seno stesso della coscienza sorge tra il soggetto e l'oggetto, se non come derivante da una fondamentale unità. E certo

---

1 Cfr. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, cap. XIV.

l'ateismo dell' idealismo d'oggi non sarebbe se non lo stesso ateismo del Cristianesimo primitivo pervenuto alla maturità del suo sviluppo mercé lo svolgimento di quel principio dell' immanenza, per cui lo spiritualismo cristiano trionfò del naturalismo greco.

Ma se è vero che il carattere più cospicuo dell' idealismo attuale è la più rigorosa negazione della trascendenza [1], non bisogna credere che l' idealismo attuale passi la spugna su quell' idealismo platoneggiante che è la più congrua forma filosofica della posizione religiosa. La dottrina dello svolgimento dello spirito come atto importa che il passato sia negato come tale, ma sia conservato nel presente; importa che ogni idea si superi negandosi, ma non si neghi se non trasformandosi, e però conservandosi. Così la filosofia non potrebbe negare l'astrattezza della religione, se non la mantenesse nel sistema concreto della dialettica spirituale. E però l' idealismo attuale non crede di potere buttar via nulla di tutto ciò che comunque abbia formato o formi l'alimento della vita dello spirito. E come non si sogna di negare la natura materiale per chiudersi in una astratta rappresentazione immateriale a modo del Berkeley; come non accetta l' idea kantiana d'un fenomenismo soggettivo, a cui soltanto un'arbitraria escogitazione dommatica può dare un fondamento estrasubbiettivo; così non nega la religione, ma soltanto l' interpretazione che la religione dà di se stessa, o meglio del proprio obbietto, e mira a un concetto della realtà, in cui all'animo sia dato posare con la stessa fede, con la quale egli s'abbandona a Dio nel più genuino de' suoi atteggiamenti religiosi.

L' idealismo moderno è il concetto della realtà come

[1] Cfr. *Il metodo dell' immanenza*, nella mia *Riforma della dialettica hegeliana*[2], Messina, Principato, 1923.

autocoscienza. Autocoscienza è soggetto, ma il soggetto è tale in quanto oggetto a se stesso; è unità attiva, viva dei due termini, onde consta l'atto spirituale: soggetto ed oggetto. Senza questa auto-obiettivazione lo spirito sarebbe solo una semplice presunzione, non una realtà che si prova reale. Sicché l'essere (che è divenire) dello spirito, è alienarsi da sé; e in questo alienarsi da sé, realizzarsi come autocoscienza, riflessione o ritorno a sé.

Senza il momento della obiettivazione la vita dello spirito sarebbe infranta e repressa nell'atto stesso del suo slancio verso la realtà. Chi dice spirito, dice adunque oggetto. Dice oggetto bensì come termine attraverso il quale il soggetto passa per tornare a se stesso: termine medio del circolo onde il soggetto si realizza, chiudendosi a volta a volta in se stesso. Oggetto, voglio dire, interno al divenire di esso soggetto.

Tale la realtà spirituale, il cui atto è tutto il reale per l' idealismo attuale. Orbene, in questo atto la posizione dell'oggetto, che viene dal soggetto e vi torna, deve pure essere, ed è, oggetto. È cioè altro dal soggetto; e in esso perciò il soggetto si differenzia, si aliena, e quindi si media, e pensa. Se l'oggetto apparisse immediatamente identico al soggetto, il soggetto non si differenzierebbe, non si realizzerebbe, e non sarebbe soggetto. La realtà del soggetto richiede dunque ed implica quella dell'oggetto come altro da esso. Altro da esso, come momento del processo, per cui esso si attua.

Questa alterità dell'oggetto è pertanto la vita del soggetto, se questa vita si deve concepire dialetticamente, come svolgimento e non come un presupposto immediato, a modo della vecchia psicologia metafisica. L' idealismo moderno accentua questo motivo dialettico della mediazione, che apparve per la prima volta nella dottrina cartesiana del pensiero come *attributo* della sostanza spirituale. Noi siamo noi in quanto ci dividiamo, den-

tro di noi stessi, tra noi che abbiamo coscienza e quel noi di cui abbiamo coscienza, e che come termine opposto al principio o autore della coscienza è diverso da noi: qualche cosa di assolutamente diverso: noi soggetto, ed esso oggetto. Fissare quest'oggetto, nella sua oggettività, è fissare un astratto; poiché l'oggetto, ripeto, è termine medio del processo circolare onde il pensiero torna a se stesso come soggetto. Appunto quest'astrattezza è un'altra determinazione della differenza dell'oggetto dal soggetto, che è il concreto. Ma quest'astratto, per cui il concreto passa a fine di realizzare la sua concretezza, e per cui non potrebbe passare se esso non fosse concreto e quello astratto, questo astratto è la vita, o il contenuto della vita del soggetto; e senza di esso lo spirito sarebbe vuota soggettività: sarebbe, esso stesso, un'astrattezza.

L'oggetto è il logo astratto della logica [1]; quel logo astratto, della cui funzione essenziale nel logo concreto abbiamo ormai acquistato viva consapevolezza. Il quale logo astratto non è concetto, se non è giudizio, e non è giudizio se non è sillogismo, e in generale sistema: come essere che, riflettendosi sopra di sé, è pensiero, ma pensiero che è pensato o pensabile: e però riflessione interna del reale, che è identico a sé, e interiormente duplice; ma di una duplicità di termini, che ragguagliati s'immedesimano, formando una relazione che si afferma contrapponendosi alla sua negazione, e negando perciò questa sua negazione. Sistema quindi circolare: che non si pone innanzi al pensiero se non chiudendo dentro di sé e assorbendo il pensiero stesso, come pensiero che aderisce immobilmente alla sua verità, e non gli consente progresso perché la verità è quella, e da essa non si passa oltre. E perciò nella sua totalità non è suscettibile di sviluppo. Nel sistema, dal principio alle conseguenze, è

[1] *Sistema di logica*, vol. II.

un tutto che si deve accettare in blocco, o lasciare totalmente: come ogni fatto naturale, che è quello che è, senza perché, misteriosamente; come, per l'appunto, ogni oggetto in quanto semplicemente tale; come la divinità, inconoscibile, e cioè conoscibile soltanto come immediata posizione.

Noi di fronte a quest'oggetto possiamo indietreggiare e opporre il più pronto e reciso rifiuto. Ma poiché la vita concreta dello spirito è passaggio per quell'astratto oggetto, nel quale soltanto ci è dato di attingere il concreto nostro essere, ecco che un rifiuto non è possibile se non in virtù di un'accettazione. Ogni negazione non può essere se non una affermazione. Una fede non si scaccia se non con un'altra fede. E l'oggetto risorge sempre con la vita che in esso si attua.

L'oggetto, come altro, è trascendente, divino. Divino, perché, essendo altro da noi, in quanto tale, è infinito: e ci chiude infatti nel circolo delle sue determinazioni. È, in quanto infinito, conosciuto come inconoscibile: non se ne vedono principii né conseguenze, nulla in cui esso s'inquadri e da cui si deduca, e per cui mezzo, mediandosi, si lasci conoscere. È quella verità, a cui l'animo umano si appoggia e si affida, di cui non può fare a meno, e in cui ritrova se stesso perdendo se stesso. Quella verità, a cui si abbraccia, sia che viva del mondo dei suoi sogni artistici, sia che si travagli nella dura opera del lavoro, proseguibile soltanto perché indirizzato alla realizzazione di un mondo, in cui si ha fede. Oggetto divino, perché senza di essa verità noi non siamo niente; e in essa è tutto il nostro essere; in guisa che essa ci si pone innanzi come la vita, che ci attrae e in cui noi possiamo trovare la nostra vita; e ad essa perciò noi partecipiamo misticamente.

Illusione? Tanto varrebbe dire che noi potessimo disfarcene. E invece la nostra vita, secondo l'idealismo

attuale, consiste appunto in questa posizione di sé a se stesso: e di sé come altro da sé, e come infinito, e trascendente, e inconoscibile, e fermo, immoto, eterno, termine fisso d'ogni umano consiglio.

Mera rappresentazione soggettiva? Ma il soggetto è la realtà, l'Assoluto; e la realtà di questa realtà è rappresentarsi; è autoconcetto. E il concetto con cui lo spirito si obbiettiva, non è che il momento astratto dell'autoconcetto. Quell'astratto, di cui si sostanzia la concreta realtà dello spirito come autoconcetto. Si ricordi Spinoza: Dio conosce ed ama d'amore intellettuale se stesso nella conoscenza od amore intellettuale onde l'uomo torna a Dio. E in questo ritorno Dio è Dio: Dio, non più naturale, ma Dio oggetto di adorazione religiosa. Ebbene, l'idealismo attuale non attribuisce minore serietà all'atto del pensiero, onde Dio si attua ponendosi di contro al soggetto come oggetto: oggetto di adorazione. L'idealismo attuale vuole bensì qualche cosa di più, in quanto dimostra che questa astratta posizione, poiché è astratta, deve risolversi nel concreto. Ma questo concreto non deve escludere, sì contenere l'astratto. Non sarà il mero oggetto; ma, come unità del soggetto e dell'oggetto, come vero, attuoso soggetto, deve essere pure oggetto. La filosofia perciò deve contenere la religione: deve dare la coscienza all'uomo di questa immanente necessità della religione che essa stessa contiene, o della presenza di Dio nella vita concreta dello spirito. Il suo progresso, il grande progresso dello spirito umano, è conservazione ed incremento [1].

---

[1] Sul carattere religioso dell'idealismo attuale si veda ora GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Treves, 1933, pp. 36-37, 280-81.

XIV.

Si può dire: se Dio è un astratto che richiede la sua integrale realtà nel concreto dell'atto spirituale, Dio come tutto, l'Infinito, non sarà quell'astratto, ma questo concreto, oltre il quale non sarà più davvero possibile spingersi. — Ma questa obbiezione non può derivare se non da inesatta intelligenza del profondo principio dell' idealismo, con cui abbiamo procurato di additare il posto della religione. Infatti l'atto, come concretezza della vita spirituale, è quel superamento immanente del logo astratto, in cui lo spirito attinge se stesso, e in se stesso la realtà dialettica suprema. In quanto superamento, l'atto non è superato, né superabile: cioè, non è concetto, ma autoconcetto; non è oggetto, ma quel soggetto che è autocoscienza, unità di sé e d'altro. Se dunque ci si provasse ad obbiettivare lo stesso atto per divinizzarlo e prostrarci innanzi ad esso, noi per ciò stesso lo supereremmo, e con ciò dimostreremmo che non esso è l'atto; poiché l'atto consisterebbe nel superarlo, traendolo nell'orbita della riflessione, in cui il vero atto trionferebbe. L'atto è la filosofia: e la filosofia della filosofia non è altro che filosofia. L'atto cioè nella sua immanente realtà non si obbiettiva, e non si pone innanzi a se stesso.

Altro, insomma, è la religione, altro la filosofia. Altro il concetto, altro l'autoconcetto. La religione è immortale nella filosofia, e il concetto è eterno dentro la sfera dell'autoconcetto. L'uomo ha bisogno di Dio, ma ha pur bisogno di riflettervi su, e di entrare per ciò sempre in contraddizione con se stesso: affermando sempre la sua fede nel suo Dio come verità assoluta, e non rinunziando perciò mai a tornare sul contenuto della propria fede, per rifarlo da capo, e ridargli nuove sembianze, e farne una verità nuova. La filosofia così lavora sempre sulla

religione; ma affinché possa proseguire il suo eterno lavoro, occorre che non le venga mai meno la materia. La quale non preesiste alla filosofia, checché s' immagini il mistico, che è sempre, anche lui, filosofo che ragiona e dialettizza la sua fede: ma nasce con essa, ed è prodotta dallo stesso atto in cui essa consiste.

Ed è, abbiamo detto, l'oggetto. Ma quale oggetto? Il pensiero infatti ne ha infiniti. Ma ne ha pure uno solo: essendo tutti sempre quel medesimo che si sviluppa, poiché si sviluppa il pensiero dal cui seno esso sorge. Qualunque oggetto, come dimostra la fenomenologia religiosa, è, fissato che sia in sé, e guardato nella sua isolata particolarità astratta, infinito, Dio. Ma la dialettica del pensiero che dialettizza lo stesso oggetto, mostrando a volta a volta l' infinito finito, aspira a forme sempre più adeguate dell'oggetto, che come tale deve essere infinito. Se non che, pel fatto stesso che questo infinito sarà sempre oggetto del pensiero, esso sarà sempre un infinito destinato ad essere superato dal pensiero. La religione non chiuderà mai la sua storia. Ciò non importa per altro che la coscienza religiosa debba cercare disperatamente il suo Dio inattingibile. La dialettica del pensiero distrugge da una parte perché dall'altra edifica. E noi siamo sempre alla presenza di Dio, e stretti ad esso dalla fede che non si potrà superare se non si sarà vissuta; e quando sarà superata, sarà in quello stesso atto restaurata e viva in nuova forma.

Il cristiano è giunto a concepire l'oggetto come spirito: il suo Dio è spirito; ma è uno spirito inteso in forma sempre nuova. La storia della filosofia, onde si è venuto trasformando il concetto dello spirito, si rispecchia nella storia della religione, sia che ogni singola forma religiosa generi un largo movimento spirituale, sia che rimanga chiusa nel solitario pensiero speculativo, il cui effetto

sarà risentito più tardi e per via indiretta. Ogni filosofia è un concetto ed è un autoconcetto. Come concetto, nel suo statico contenuto, è religione; e filosofia propriamente è come autoconcetto od energia costruttiva del concetto, processo genetico della verità nella sua soggettività.

Ma ogni uomo ha la sua filosofia, e quindi il suo mondo. Lo prenda sul serio, lo ami come quel mondo che è suo, la realtà in cui deve perdere se stesso per ritrovarsi; e farà vibrare nel proprio cuore la corda religiosa.

III.

IL PROBLEMA MORALE

I.

La filosofia moderna come idealismo puro è essenzialmente un'etica, poichè la realtà a cui essa riduce ogni realtà è lo spirito, non postulato come essere immediato, ma come atto autocreativo, o realtà che non c'è se non in quanto e per quanto si realizza. Che è per l'appunto il carattere della realtà dal punto di vista morale: quella realtà che si conosce in quanto si valuta moralmente.

Per la stessa ragione tutta la filosofia antica, inconsapevole di questa realtà spirituale, che è la realtà dello stesso soggetto che si propone il problema della filosofia, non si può dire in verità si sia mai proposto il problema specifico dell'etica, quantunque tuttavia si parli di morale orientale, per esempio, indiana, e di morale greca (platonica, aristotelica, cinica, cirenaica, epicurea, stoica, ecc.). Il pensiero antico non ebbe cognizione della realtà morale; e perciò fu tutto, sia nel pessimismo orientale, sia nell'ottimismo naturalistico greco, orientato sempre verso l'eudemonismo: e la vita quindi concepì come problema economico, da risolvere con la ragione, ma posto dalla natura: da risolvere con la ricerca dei mezzi più razionali, ossia più naturalmente appropriati al conseguimento del fine, che la stessa natura assegna all'uomo. Il Buddismo, con rigorosa coerenza logica, lo risolve col raccomandare l'annientamento della volontà, radice di quella individualità, a cui s'appartiene propriamente

il problema della vita e della vita morale; e lo stesso ideale negativo di rinunzia si riaffaccia col Cinismo nella filosofia greca della decadenza. Ideale riposto nella negazione di quella personalità, alla cui realtà appunto si riferisce la concezione morale della vita. Ma quando i Sofisti vogliono ritirare la vita morale e il costume dalla legge storica, propria d'un mondo posto dalla volontà umana, alla legge naturale; quando Socrate crede che basti conoscere il bene per farlo; quando Platone ipostatizza questo oggetto dell' intuito intellettuale in una idea, e nella sua Repubblica non sa additare fine più alto della giustizia, e Aristotele di questa fa la virtù fondamentale e l'anima della sua etica — quella giustizia che riconosce e rispetta, ma non crea l'essere di ciascuno e di tutto; — essi sono sempre orientati nel senso della concezione universale propria dello spirito greco. Il quale presuppone tutta la realtà pensabile all'attività dello spirito; anche all'attività, che pur bisogna evidentemente concepire autonoma e iniziatrice e però incondizionata, perché possa apparire autrice di un mondo suo, giudicabile, a sua volta, come bene o male. E infatti tutti questi ideali etici, a cui mira il pensiero greco, non sono ideali: sono, tutt'al più, via e mezzo all' ideale, al fine: che è il possesso della felicità. La quale non è altro per l'uomo da ciò che per ogni essere è il possesso del proprio essere, o della forma spettante al proprio essere e a cui perciò esso naturalmente è destinato. La felicità non è fine voluto, ma fine naturale; termine, a cui naturalmente tende lo sviluppo del nostro essere, nel seno del divenire universale della grande natura. Noi dunque, tutt'al più, potremmo essere immorali, affermando la nostra personalità e vivendo una vita nostra che si potesse dire nostra creazione; ma non potremmo mai essere morali; poiché la moralità consisterebbe sempre nell'osservare la legge di natura, nel negare la

nostra volontà e l'essere propriamente *nostro* nell'essere della natura.

Ecco per esempio Platone, l'interprete più profondo dello spirito greco. Il Bene è idea, l'idea delle idee, poiché ogni idea, nella sua intrinseca finalità, è pur bene. Questo Bene (cioè le idee tutte) bisogna amarlo per esser buoni. Ed Amore, il divino Eros, figlio di Poro e di Penia, è il concetto più alto a cui Platone si leva nel suo sforzo d'intendere la vita dello spirito come aspirazione all'ideale e realizzazione del pensiero. Amore, insegna Diotima, è «desiderio di possedere sempre il bene», a cominciare da quello della generazione, che è desiderio d'immortalità, ossia dell'immortale idea, che è il compiuto e perfetto essere dell'individuo nato a morire. Ma questo desiderio dell'idea, piantato così da natura nel cuore dell'uomo, è esso forse una sua volontà? «Socrate, quale credi tu essere la cagione di questa brama d'amore? Oh non vedi come angosciano, nicchiano, tutti gli animali, i terrestri e i volatili, sì tosto ch'è entrata in loro la voglia di generare, e come son tutti ammalati a vedere, e languono d'amore, e quando e' sono sul meschiarsi fra loro, e poi quando abbadano a nutricare i lor nati; e come pronti sono per essi sino i più deboli a venire con i più forti a zuffa e a morire; e come per dar mangiare a' figliuoli si lascerebbero straziare dalla fame e farebbero ogni cosa. Gli uomini tanto si può credere facciano tutto questo per ragionamento; ma gli animali che è che così li punge?»[1]. L'idea, che *di sé asseta*, sveglia, suscita per entro alla natura della materia più inorganica fino all'uomo, fino a Socrate, questo amore, che trae tutte le cose necessariamente, fatalmente verso il Bene. L'amore dunque, questa suprema e immanente forza spirituale, è vita dello spirito in quanto vita della

[1] *Conv.*, cap. 26 (trad. Acri).

natura: istinto, legge naturale, che non ha libertà e non si valuta.

A questa filosofia dunque manca l'intuizione della vita morale.

II.

Il punto di vista morale, nella dottrina della vita, sorge quando dell'amore, come accade col Cristianesimo, non si parla più come di un fatto naturale, ma come di un'azione: quando esso è additato come un dovere: — *Ama* il Signore Dio tuo sopra ogni cosa; *ama* il prossimo tuo come te stesso. — E così si distingue l'amore di se stesso, che è naturale, dall'amore del prossimo, che non è, ma dev'essere per noi, dentro noi stessi; e si distingue pure l'amore di tutte le cose finite, — alle quali naturalmente noi ci leghiamo nella vita attraverso questa natura, che non è altro che il sistema di quelle cose finite, a cui noi, come esseri parimenti finiti, siamo congiunti e connessi, — dall'amore di Dio, che si dee mettere al di sopra dell'amore naturale delle cose naturali. E insomma si tratta ora di un amore, che non è quello, in cui la natura si prolunga e si potenzia dentro l'anima nostra senza il nostro proposito e senza l'opera nostra, senza la nostra iniziativa e senza bisogno, perciò, della nostra coscienza; ma di un amore che si concepisce soltanto come opera nostra, nostra azione. Amore, che non è più fatto, ma atto.

E se l'amore, per la filosofia precedente, è il principio generatore di tutte le cose naturali, quest'altro amore (la carità) è del pari l'energia creatrice di tutta la nostra vita interiore: a cominciare da tutti i così detti sentimenti, che la nostra coscienza, dall'ordinario punto di vista intellettualistico, coglie dentro di sé come semplici dati naturali, derivanti dalla realtà profonda con

cui dobbiamo pur fare i conti, e perciò emergenti come forze opposte alla libertà, e da domare nell' interesse della libertà. I sentimenti nella nuova intuizione della vita essenzialmente morale, sono essi stessi la realtà instaurata dall'amore come atto in cui si spiega la nostra libera personalità; e perciò sono tutti valutabili, tutti soggetti al dominio della legge spirituale. L'uomo volgare continuerà a dire che al cuore non si comanda, e che, per esempio, il coraggio, quando non l' ha, uno non se lo può dare. Ma appunto per questo suo linguaggio egli è l'uomo volgare; è il ridicolo don Abbondio, che rimane insensibile all'alta ispirazione morale del cardinal Federigo [1]. Non si tratta più di vedere quel che c' è nell'animo nostro; perché, da questo aspetto, si dovrebbe prima di tutto ritenere come già esistente l'animo nostro, ed esistente già come *nostro*. E se l'animo nostro già esistesse, come oggetto tra gli oggetti della cui conoscenza noi ci serviamo a comporre quell' insieme, che diciamo « natura », lo stesso animo nostro sarebbe un essere della natura. Che se col nostro amore realizziamo la nostra vita interiore, in essa appunto rechiamo in atto la nostra vivente individualità: noi formiamo la nostra volontà, nella complessa unità di tutti i molteplici elementi, che con l'analisi potremo astrattamente distinguervi. Non si tratta dunque di vedere quel che c' è nell'animo nostro; ma quel che dev'esserci. Si tratta di vedere quale dev'essere questo nostro animo: non come quell'animo per cui tutti amiamo noi stessi, e noi stessi come essere finiti tra gli esseri finiti, e quindi, amiamo naturalmente e noi e le cose finite; ma come quell'altro animo da instaurare, in cui si amerà il prossimo nostro non distinguendolo più da noi, e Dio al di sopra di tutte le cose.

---

[1] Cfr. il mio *Sommario di pedagogia*, vol. I, part. I, cap. 15, § 7.

III.

Concepire la realtà morale è concepire questa realtà, che non *è* già (oggetto dell' intelletto), ma *dev'essere* (oggetto della volontà). Ma un tal concepire, a rigore, non è possibile, se l'essere si separa dal dover essere; se, come accadde all' idealismo cristiano originario, in fondo alla differenza fra quello che si è, come anima, che secondo l'energica espressione del Vangelo, si deve perdere, e quello che si deve essere, come anima che si deve trovare, non si scorge un'unità: quell'unità, che è il soggetto, lo spirito umano come attività trascendentale; il quale non è se stesso se non a patto di essere unità di sé e di altro; di essere cioè sviluppo, e come tale processo di autocreazione. Restare con un piede nell' intellettualismo e affermare d'altra parte una realtà, che come nostra realtà sia il campo della nostra libertà, e però della nostra vita morale, è impossibile. E lo stesso Cristianesimo che, col domma dell' incarnazione, si sforza di redimere effettivamente l'uomo dalla natura e dargli il vigore della libertà spirituale, con quello della grazia torna a contrapporre l'uomo della natura all'uomo dello spirito; torna a presupporre un Bene che, come quello di Platone, è *toto caelo* diviso dalla umana volontà, da cui il processo della moralità dovrebbe tuttavia prender le mosse. E nel domma della grazia naufraga il vecchio Cristianesimo come dottrina morale della vita.

Il Cristianesimo si svolge attraverso tutta la storia del pensiero moderno; e si può dire che tutto il suo svolgimento consista nel liberarsi a grado a grado dal preconcetto della trascendenza del Bene per impossessarsi della coscienza della sua attuale spiritualità [1], o della

---

[1] Cfr. *Disc.* II, 6-8.

sua presenza nell'atto in cui lo spirito si realizza. Che è come dire che consiste tutto nel superamento progressivo dell'opposizione della volontà all' intelletto, o del dover essere (la realtà spirituale) all'essere (natura). Il Cristianesimo fin da principio mirò a quel segno, a cui s' indirizza oggi l' idealismo. Il quale prescinde totalmente dal concetto di una natura preesistente alla vita dello spirito; ma questa vita intende come processo in cui lo spirito non c' è se non in quanto dialetticamente diviene, ed è perciò contenendo nel suo essere il suo non essere, e vince col fulgore della luce la tenebra, la quale c' è appunto perché sia vinta. La natura così viene ad essere quell'*essere* che è il non essere dello spirito; quel non essere di cui si parla soltanto perché e in quanto lo spirito col suo affermarsi lo nega. L'essere, pertanto, non è di contro al dover essere, ma gli è dentro. Il reale, il vecchio reale, non è opposto all' ideale; ma è il reale che è interno all' ideale, che si realizza appunto come negazione del suo reale. Il mondo così si idealizza, si spiritualizza, si illumina tutto, per diventare mondo della libertà, mondo spirituale, mondo morale. Mondo morale in atto: non età dell'oro, né paradiso, senza male, ma contrasto tra bene e male, lotta per la conquista di quella gioia dello spirito, che si gusta soltanto se fu contesa e costò sforzo e fatica; mondo che è reale in quanto si realizza, ed è morale *in fieri*. Atto morale.

IV.

In quanto atto, e non fatto, la realtà morale si può definire: libertà. La quale vuol dire: 1) mediazione; 2) universalità. Libero è lo spirito in quanto processo, in cui l'essere non è al principio, né alla fine, bensì nell'unità del principio con la fine. Io voglio liberamente

in quanto né io mi stacco dal mio volere come effetto della mia attività, né il mio volere si stacca da me. Staccati l'uno dall'altro, diventiamo, per adoperare il linguaggio kantiano, due fenomeni: e ciascuno intelligibile soltanto, come tutti i fenomeni, secondo il principio di causalità. Allora io non posso essere, quanto a me, se non quello che sono; e *operari sequitur esse*; quindi non posso manifestarmi se non in certe date azioni, ciascuna delle quali sarà quella che potrà essere, date le sue condizioni. Io invece non sono se non quell' io che sono in quanto agisco, o voglio: il mio essere è il mio stesso operare, fuori del quale io non ci sono, e il mio essere è semplice presunzione. Io mi ritrovo perciò come reale a capo del mio operare: cioè, alla conclusione; in quanto però questa non si consideri azione materialmente cristallizzata nei suoi effetti esterni, ma si guardi nella sua interiore spiritualità e valutabilità. Ma se io non sono se non per effetto della mia stessa azione, non ha più senso la ricerca delle condizioni preesistenti alla mia azione, dalle quali io possa eventualmente essere determinato ad agire.

Questo processo, questa mediazione è il circolo in cui si attua la realtà spirituale, come attività riflessa che non agisce se non tornando a se medesima e non produce altro che sé: e si esprime, fondamentalmente e immanentemente, dicendo di sé: Io. Che non è rappresentazione di una realtà che alcuno possa immaginare preesistente alla rappresentazione, ma realizzazione. Realizzazione che il realizzante fa di se medesimo.

Mediazione e universalità. Giacché la mediazione questo realizza: l'universalità del soggetto che si pone nell'atto. E senza l'universalità il soggetto tornerebbe a sé senza essersi differenziato dal suo essere immediato. Anzi, non tornerebbe nemmeno, perché egli non si sarebbe allontanato da sé. L'operare spirituale è attuazione

dell' Io, affermazione di sé: ma affermazione non sarebbe, se non fosse elevazione da quell' io che dev'essere oggetto dell'affermazione, all'affermazione stessa che è assunzione del presunto oggetto immediato del conoscere nel pensiero, mediante un atto che è idealizzazione del primo oggetto (astratto) e posizione del nuovo concreto oggetto: idealizzazione, che è universalizzazione, cioè universalità mediata (che non c'era e si pone). Questo è sempre il pensiero: riduzione, si dice, del particolare sotto l'universale, categorizzamento. E questo il pensiero è fin dal suo primo nucleo, che è poi la sua forma immanente: l'atto dell'autocoscienza. Questo il volere o atto morale. Affermarsi; ma affermarsi come l'atto stesso dell'affermarsi; e cioè negare la propria astratta o presunta soggettività particolare, per essere soggettività concreta universale. A questo patto siamo liberi.

Noi crediamo infatti di essere naturalmente liberi; ma tutta l'esperienza spirituale è lì a dimostrarci che noi conquistiamo la libertà, e che ogni affermazione che facciamo della nostra libertà, è pure un implicito riconoscimento, che liberi non eravamo. La storia dell'umanità nel tempo va dalla schiavitù alla libertà; e gli uomini hanno sempre lottato, e lotteranno sempre per la libertà. La storia di ogni singolo uomo, considerato nell'empirica successione dei momenti della sua vita particolare, è progressivo affrancamento dai vincoli, da cui via via l' individuo si accorge di essere stretto, e che sente il bisogno a volta a volta di spezzare. Dentro alla dialettica intima della nostra personalità è un immanente sorprenderci in atto di cercar di soddisfare un bisogno che ci tiranneggia, ossia appunto a recare in atto la nostra libertà: quella concreta libertà, in cui si risolve il problema determinato della nostra concreta persona. D'altra parte, la nostra stessa esperienza ci dice che l'emancipazione progressiva dell'umanità nella storia, e

la conquista che giorno per giorno ad ogni uomo riesce di fare della propria libertà nell'ambiente naturale e sociale in cui si abbatte a vivere, e questa profonda libertà che si celebra nell'interno dell'animo nostro non è se non assoggettamento a una legge, che di grado in grado ci trae sempre più in alto. Essa ci spoglia dell'egoismo, onde l'individuo, naturalmente, ci apparisce racchiuso nella scorza della sensazione o di un pensiero suo particolare, relativo, effimero e arbitrario, e però di una sua concezione egocentrica della vita; e ci eleva alla sfera delle cose universali, dei valori, degli ideali: di quella realtà, che non ha limiti né di tempo né di spazio, né è circoscritta dentro condizioni accidentali; non è insomma particolare. Lo schiavo acquistò la coscienza e il bisogno della libertà, e fu mosso quindi alla sua lotta di liberazione, attraverso la stessa obbedienza, che lo assoggettò alla volontà del signore, lo trasse ad attuare una volontà che non era la sua primitiva, anzi una volontà che fu per lui legge: una volontà non più individuale, ma universale rispetto alla società elementare ond'egli si trovò congiunto alla personalità del padrone. E dovette sempre più concepire come universale, e cioè superiore alla sua persona nella sua naturale esistenza, quella legge, in nome della quale col volger del tempo poté invocare la parità del diritto per sé e per tutti gli altri membri della società. Attraverso la scuola, la convivenza sociale, le sue istituzioni, le sue idee, le sue credenze, i suoi costumi l'uomo vien procedendo sulla via della libertà, e nessuno saprà mai comandare che non abbia appreso ad obbedire: a riconoscere cioè come assoluta nella sua idealità la legge, della quale gli converrà usare come di norma e titolo della propria autorità. Poiché non c'è autorità che altri possa prender sul serio, se cominci a non credervi e a non rispettarla colui stesso che pretenda di esercitarla.

Ma da quando, anche nella solitudine ideale dell'individuo, ai primi albori dell'autocoscienza, che, spiegandosi, spingerà l'uomo incontro all'altro uomo, e lo condurrà a vivere una vita comune, nella concretezza positiva dell'universalità spirituale: fin d'allora l'affacciarsi della personalità alla vita (l'esperienza, ripeto, lo attesta) è realizzare una realtà universale: pronunziare, anche solo mentalmente, una parola, che non avrebbe significato e non corrisponderebbe a un momento reale di vita interiore, se non sorgesse come lampo di luce universale, vestita di valore trascendente gli angusti limiti del soggetto particolare, e librantesi perciò innanzi a questo come un che di superiore, e avente in sé un suo essere valevole in modo assoluto.

La libertà, dunque, è mediazione di sé ed è universalità viva, non presupposta, ma reale nel suo generarsi.

V.

I due termini, in cui abbiamo risoluto la libertà dell'atto morale, sono, chi ben rifletta, complemento l'uno dell'altro, e concorrono perciò in un'unità indivisibile. La mediazione è mediazione dell'universalità, se per universalità noi non intendiamo (come già s' è avvertito) qualche cosa di presupposto all'atto che vi si riferisce, e perciò immediato. Quindi vera universalità, o universalità che abbia questo valore per lo spirito, è quella che si ottiene mercé la mediazione dell'atto spirituale. Basta riflettere su questo intrinseco rapporto del concetto dell'universale col concetto di mediazione, per rendersi conto della complementarità reciproca dei due termini, nella quale la libertà della vita morale propriamente consiste.

Un universale soltanto per astrazione si può ritenere immediato, e quindi presupporre all'atto spirituale che

vi si riferisce; e tutti gli sviamenti così del pensiero scientifico come della pratica condotta derivano dall'arrestarsi al concetto dell'universale astrattamente presupposto, come qualche cosa d'immediato. Guardiamo qui all'aspetto etico della questione, che ora direttamente c'interessa. L'universale è la legge, come legge della volontà. Noi concepiamo astrattamente la legge quando non la consideriamo nell'effettivo atto di volontà come la soluzione propria del nostro problema, derivante dal seno stesso di questo problema; ma piuttosto come una soluzione preesistente, o cronologicamente o solo idealmente. La legge in tal caso non ha valore in conseguenza della nostra volontà; ma, se mai, la volontà ha valore in conseguenza della legge che essa osserva, in quanto si suppone capace di partecipare al valore della legge. Ma, posto che la volontà, mediandosi, abbia pur modo, di fronte alla legge, di conformarvisi, bisognerà pur pensare che stia nella volontà il potere di apprezzare la legge stessa: ché l'osservanza materiale della legge, non sentita come tale, non veduta nel suo valore, evidentemente ci farebbe ritornare alla naturalità dell'amore platonico, e sottrarrebbe l'atto della volontà a quel mondo spirituale, in cui è moralità, perché è libertà. La legge che ha valore per noi, è la legge di cui si riconosce il valore mediante un giudizio (pratico, s'intende); il quale non può esercitarsi sulla legge stessa se non in quanto la ragguaglia a una legge che sia modello, categoria, predicato, ideale, o come altrimenti si voglia dire: e in ogni modo valga al soggetto giudicante come l'universale a cui la legge da giudicare va ricondotta.

Appropriarsi un ideale che non sia il nostro ideale, immanente all'atto positivo della nostra personalità, è possibile soltanto mercé il riferimento di quell'ideale a un ideale che sia il nostro. Che se noi trascuriamo di fare questo riferimento, e non facciamo intervenire nella

nostra vita spirituale quell'ideale che soltanto rende possibile la messa in valore della legge, a cui noi ci sottoponiamo, la legge sarà da noi materialmente osservata, ma noi uccideremo lo spirito morale dentro alla lettera della legge, o meglio dell'astratto legalismo.

Ogni universale è universale vivo, concreto, vero universale (e non universale da universalizzarsi col ragguaglio al vero universale) solo se non preesiste all'atto, di cui è l'universalità, e se è il prodotto, anzi la stessa vita, o realizzazione dell'atto stesso: e quindi non è immediato, come tutto ciò che si presuppone, ma consiste nella stessa mediazione.

VI.

Tale universalità è, nella determinatezza della sua dialettica, tutto il contenuto della morale. E perciò tutte le dottrine morali si appellano all'ideale, come negazione del naturale egoismo, sacrifizio della particolare individualità, onde ciascun uomo comincia eternamente dalla coscienza delle differenze per cui si distingue dagli altri, come egli si distingue medesimamente dalla natura, e da tutto ciò che non conosce se non come oggetto della sua esperienza. L'antica dottrina instauratrice della coscienza della spiritualità del reale, in cui si celebra la vita morale, disse: « Ama il prossimo tuo come te stesso »; la moderna dottrina, che formulò con la teoria della morale autonoma il principio filosofico dell'intelligibilità del mondo morale, chiude in una definizione formale il concetto della suprema legge etica: « Opera in modo che la massima da te seguìta nel tuo operare possa servire come principio di una legislazione universale ». Le due espressioni si equivalgono, in quanto accennano entrambe al solo carattere assegnabile come

distintivo dell'operare morale: non la conformità del volere alla legge, ma il porsi del volere come legge. Si ama il prossimo nostro come noi stessi, quando si ama noi stessi come il nostro prossimo, e però il nostro amore non s'indirizza più a noi in quanto noi siamo contrapposti al prossimo, e il prossimo è di contro a noi: ma s'indirizza a quel Noi, che accoglie in sé, indistinguibilmente, la nostra persona e ogni persona come la nostra: s'indirizza cioè alla nostra stessa persona nella sua universalità, come spirito puro, libero da quelle limitazioni naturali, che son proprie di tutti gli oggetti della nostra esperienza, ma non sono perciò di noi stessi, soggetto di questa nostra esperienza, in cui cotesti oggetti ci si presentano, e sono infatti pensabili.

Ritrovare te stesso nel tuo prossimo: quindi negare quel te stesso che s'accampa, nel guscio della sua carne, contro al prossimo; farne, mercé l'amore, un altro essere che non può essere più carne, ossia materialità, e perciò differenza, molteplicità ed esclusione reciproca, ma spirito, nella sua universalità, quello spirito per cui, anche solo se parliamo o cantiamo, ci s'incontra e ci si immedesima: ecco il segreto della tua vita morale.

Così, se vuoi distinguere quale delle tue azioni sia morale, guarda alla massima a cui la tua azione obbedisce: non massima astratta, che tu ti possa proporre ad oggetto di mera contemplazione speculativa, alla stregua della quale ti convenga giudicare l'azione; bensì quella massima, che tu infatti segui nel tuo operare; che è immanente all'azione, e della cui validità intrinseca tu già ti mostri apprezzatore convinto col fatto stesso del seguirla: la massima, che non è un tuo astratto ideale, ma la legge intima alla tua effettuale volontà. Ebbene, quella è azione morale, la cui massima ti possa apparire non la legge del tuo soggetto fenomenico, ma del tuo Io puro: di quell'Io che, dove si affermi e si

spieghi, è principio di concreta e assoluta universalità. Il soggetto fenomenico è particolare come tutti i fenomeni, che s'alternano e si affollano nello spazio e nel tempo; appartiene al mondo della molteplicità. Ma il soggetto puro o trascendentale è unità: e perché è unità, esso è universalità. — Ma qual è dunque il contenuto della legge? — Se si rispondesse a questa domanda, come pretenderebbero tutti i critici corrivi del formalismo etico kantiano (che ha bisogno piuttosto di essere inteso anche più rigidamente che l'autore della *Critica della ragion pratica* non potesse), si verrebbe a spezzare l'unità di mediazione e di universalità; la legge, determinata nel suo contenuto, sarebbe una legge presupposta all'atto del volere: legge immediata, astratta e quindi fatale alla libertà, e però alla stessa vita morale.

Anche le dottrine morali più ingenue ed imperfette, come per esempio l'utilitarismo, e quelle immoralistiche e paradossali, come l'individualismo, non possono avere aspetto di dottrina morale se non concependo l'atto del volere come realizzazione dell'universale. L'utilitarismo ammonisce l'uomo a preporre l'interesse comune all'individuale, perché, collocandosi nell'astratto punto di vista economico, vede l'utile del particolare identico all'utile comune, in quanto alla propria legge non dà il semplice carattere d'imperativo ipotetico (proprio della legge economica), ma quel carattere che si richiede a una dottrina morale, d'un imperativo categorico. Così pone esso la comunità, al cui interesse generale si deve guardare, come lo stesso soggetto più profondo dell'individuo, in quanto soggetto universale. E dal punto di vista a cui si colloca, non contraddice a Kant, ma ne conferma la dottrina. — Così l'individualista alla Nietzsche può attribuire valore deontologico all'individualità che attraverso alla vita idealisticamente considerata e vagheggiata deve affermarsi, in quanto l'individuo do-

minatore, ergendosi al di sopra della moltitudine servile, rappresenta e reca in atto una più alta umanità, della quale è strumento. Non in lui individuo particolare, ma in lui superiore potenza dello spirito, forma eccelsa di quella spiritualità, a cui anche gli schiavi inconsapevolmente aspirano, è il valore da difendere e rivendicare dall'oppressione soffocante del numero. Così il padre che instaura il suo rigoroso, e magari tirannico, regime paterno al di sopra delle capricciose e inconsapevoli velleità dei figli, può avere la profonda coscienza di adempiere un sacro dovere morale, poiché quella sua volontà dominatrice gli apparisce razionale, e cioè quella stessa volontà che anche i figliuoli avrebbero, se sapessero ragionare come lui.

VII.

I nostri doveri sono sempre diversi: ma sono sempre, ad uno ad uno, il nostro dovere. Giacché, oltre tutti i singoli doveri che distinguiamo l'uno dall'altro, e innanzi all'uno o all'altro dei quali noi possiamo fermarci talvolta perplessi, ne abbiamo uno, senza di cui non ci sarebbe modo di concepire nessun dovere determinato e particolare: il dovere di far sempre il nostro dovere. Che è il dovere del quale non abbiamo ordinariamente coscienza, come ordinariamente non abbiamo coscienza di noi stessi, che pur siamo presenti alla coscienza di tutto ciò che vediamo e pensiamo. Senza questo dovere, che è fondamento di tutti i doveri, noi potremmo, tutt'al più, apprenderli, gli altri, come semplici nozioni: nozioni strane o ridicole, insipide, senza significato positivo e capace di suscitare in noi un interesse; ma di siffatte nozioni non sapremmo mai fare gli obblighi reali del nostro volere. Li apprenderemmo come voci non dirette

a noi. Se Dio ha detto a tutti gli uomini: « Onora il padre e la madre », io questo posso leggerlo in una dottrinella, o venirne altrimenti a notizia, senza perciò sentirmi punto impegnato all'osservanza del precetto: poiché già venire a notizia significa prima di tutto essere collocato (intellettualisticamente) al di fuori del mondo, a cui la notizia si riferisce; e però se Dio parla agli uomini, io che lo vengo a sapere, me ne starò e rimarrò fuori e al di sopra di quel mondo, in cui ha luogo codesta mirabile conversazione. Che cosa mi fa partecipare a cotesto mondo, e sentire dentro di me il precetto indirizzato non solo agli altri uomini, e in generale agli uomini che io mi rappresento come oggetti del mio pensiero, ma anche, anzi prima di tutto, a me stesso? È l'atteggiamento morale dello spirito, che si sente astretto a un ideale, che si determinerà variamente nello sviluppo della vita spirituale, ma come sviluppo, esso stesso, di un germe originario. Del quale perciò non è dato venire in possesso per intervento di qualche cosa che entri in noi dall'esterno.

E però accade, come attesta a gran voce l'esperienza educativa di ogni tempo e di ogni giorno, che non c'è ideale morale che possa efficacemente inculcarsi, né come precetto, né come esempio, se esso non scaturisca, quasi per generazione spontanea, dall'intimo petto dell'uomo. Non è vero soltanto delle prediche, che lascino il tempo che trovano. Al pari delle teorie morali, anche gli esempi più luminosi lasceranno sempre indifferente lo spettatore che sia semplice spettatore, e che non si senta già personalmente impegnato, col suo cuore, con la sua stessa volontà, nella lotta in cui vede travagliarsi il suo eroe: e non trepidi e non lotti anche lui, e non dica a se stesso: *de re mea agitur*. L'esempio moralmente efficace è quello di chi ci sta da presso, ed è da noi amato, e guardato come lo specchio della nostra stessa persona, in guisa

che l'azione a cui egli si accinge, chiami a raccolta anche le nostre energie, e metta in moto anche l'animo nostro. Nel qual caso non soltanto il suo esempio, ma anche la sua parola saprà trovare, anzi troverà naturalmente la via del nostro cuore, poiché ci suonerà dentro silenziosamente come quella voce stessa, in cui s'esprime la vita più profonda del nostro cuore.

Il dovere, dunque, è dovere per noi, con questo suo valore obbligatorio, in quanto è il *nostro dovere*: quello che scaturisce dall'atto spirituale, come l'ideale del nostro essere. E poiché il nostro essere non è, ma diviene, e appunto perciò si distingue dall'essere della natura, ed è realtà libera e morale; così anche il nostro ideale non è, ma si forma e sviluppa. Non è. E ciò significa, che se tu cominci a definirlo, con la pretesa di fissarne l'essenza, e astrarre dallo sviluppo in cui esso si attua, tu già lo sopprimi; perché lo materializzi e ne distruggi l'essenza spirituale, dov'è il suo carattere morale. Il dovere non si definisce, perché bisogna definirlo sempre. E chi ne voglia una definizione perentoria, che il filosofo gli ammannisca una volta per tutte, ha tutta l'aria di volerselo vedere innanzi una buona volta questo dovere che non ci dà mai pace e non è mai contento di noi, e ci crucia inesorabilmente, obbligandoci a non guardare mai indietro, ma avanti, avanti, per una via che non ha termine: di volerselo recare in pugno, con un grande sforzo, una volta tanto, e così farla finita!

No, questo è possibile, quando è possibile, coi nostri debiti, la cui addizione può giovare a vedere di pagarli tutti e liberarsi da ogni molestia; ma coi doveri no; perché oltre i doveri c'è il Dovere, di cui essi sono tutti forme transeunti. E il Dovere come l'idealità, l'universale, la legge del nostro spirito, non può tramontare, poiché esso è il nostro stesso spirito, che (assurdo a dirsi) dovrebbe assistere al tramonto.

VIII.

L'universalità della volontà libera è il bene. Ma questo bene, come dev'essere chiaro da ciò che precede, non è il bene eudemonistico. Siamo lì: la felicità, fine naturale dell'uomo, rientra nel quadro della natura, a cui pur l'uomo appartiene come essere empiricamente considerato, e mosso nella sua vita da quell'istinto di amore che muove, secondo Platone e tutto il naturalismo greco, tutte le cose. E di quella felicità non si può parlare se non dal punto di vista che non permette neppur di scorgere la realtà morale: questa realtà, alla quale, per altro, non possiamo sottrarci se non per astrazione, poiché negare la realtà morale non può significare se non negare una realtà morale (la realtà morale oggettivata e definita), e negarla affermandone un'altra, che sola può negarla. Sicché, penetrati che si sia nel mondo morale, che è il nostro, il bene, a cui aspira l'uomo, non può essere inteso eudemonisticamente. Esso non può essere perciò premio della virtù, quasi termine, a cui l'operare virtuoso, la stessa volontà, aspiri. *Praemium virtutis ipsamet virtus,* diceva il nostro Pomponazzi; e già lo aveva detto, a suo modo, lo Stoicismo, e a suo modo tornerà a dirlo Spinoza. A suo modo lo disse anche Dante al peccatore:

> O Capaneo, in ciò che non s'ammorza
> La tua superbia, se' tu più punito.

Ma l'eudemonismo non si supera negandolo puramente e semplicemente come fece Kant, costretto perciò a restituire con una mano quello che aveva tolto con l'altra, postulando un regno trascendente dei fini, in cui si possa compiere quella giustizia, che l'esistenza del male impedisce nel mondo dell'esperienza morale.

Al falso eudemonismo, che è quello naturalistico, convien sostituire il vero, l'eudemonismo spiritualistico; giacché, se è vero che l'ideale greco della felicità non è un ideale, anzi la stessa realtà più reale che si pensa in quanto si presuppone, non è men vero che la felicità è forma essenziale dell'ideale, in quanto tale.

Che cos'è la condizione felice dell'essere secondo i Greci? Per Platone e Aristotele, idealisti, è la condizione ideale dell'essere (idea, forma, essere che è puro essere, o essere perfetto, senza mistura del suo contrario). E questa condizione non è il fine verso cui si tende, se non perché è l'antecedente di ogni tendere e vivere ed esistere. Per Democrito e i Sofisti, per i Cinici e i Cirenaici, per gli Stoici e gli Epicurei (materialisti), tale condizione è lo schietto essere naturale, che preesiste al volere, e a cui il volere deve tornare. La felicità preesiste alla sua tendenza, la condiziona, la genera. Quindi il mito dell'età dell'oro: il bene alle origini, come natura.

La concezione spirituale della vita comincia dall'avvertire che se il bene fosse all'origine, noi non lo potremmo fare; e il bene che non si fa, non è bene. Esso perciò non è presupposto, ma risultato della vita e della storia. La quale non è decadenza, ma progresso; non è impoverimento e logorio della realtà, ma arricchimento e incremento. La felicità a cui il volere tende, non è la condizione di esso, ma la stessa realtà che esso realizza: la quale è felicità perché è, come l'antica, pienezza di essere, perfezione; ma, non essendo di qua dal volere, è morale, coincide appunto con la stessa virtù o atto del libero volere.

Che è invero l'uomo giusto e sciagurato, vittima del male che egli non riesce a vincere con l'energia della sua virtù? È l'uomo interiormente scisso tra l'intuizione morale e l'intuizione naturalistica del mondo: scissura, onde l'uomo una volta si vede padrone del proprio de-

stino e *suae faber fortunae*, e un'altra volta soggetto alle forze fatali di una fortuna cieca alla ragione dello spirito. Ma è ovvio che se egli insistesse in questa seconda considerazione, e non si riscotesse mai dal sogno, in cui l'uomo si lascia trascinare dalla corrente del mondo (che è l'onda stessa delle sue immagini), egli non potrebbe prendere mai una posizione morale nel mondo, e non potrebbe per conseguenza paragonare la sua fortuna alla sua virtù. Com' è pur ovvio, d'altra parte, che se si fermasse all' intuizione della sua potenza spirituale, per cui si fa cittadino del regno dei fini e respira il puro aere della vita morale, egli non avrebbe modo di conoscere, cioè apprezzare e desiderare, altre gioie fuori di quelle che si godono nel mondo morale. — Ma è possibile passare dall'una all'altra delle due maniere di vedere? Sarebbe possibile, se effettivamente fosse dato di concepire, come tante volte ha tentato di fare la filosofia, e come primieramente tentò l' idealismo cristiano, dualisticamente la realtà: come realtà oggetto dell' intelletto e presupposto dello spirito, e come realtà oggetto della volontà e quindi presupponente lo spirito. Essendo impossibile una tale concezione dualistica, continuare a deplorare il dissidio tra il merito e la fortuna, e a mettere bene e male l'uno di fronte all'altro, come due cose o due forze egualmente reali e potenti, è giuocare di fantasia, o voler tenere il piede in due staffe.

IX.

Ma è pur vero che non c' è bene senza male. Soltanto, il male del bene spirituale, o morale, non può essere anch'esso un male naturale. Il male naturale è l'opposto del bene naturale; e se bene naturale è quello, dato il quale non è concepibile bene morale, male naturale,

parimenti, è quello che esclude la possibilità del male morale. L'uomo, immediatamente o naturalmente cattivo, non può essere cattivo di quella cattiveria che è propria all'uomo, e che perciò gli si imputa. Una natura malvagia infatti è un non senso, se la natura stessa non si personifica e non si rappresenta quindi miticamente come, essa stessa, spirito.

Ma che cosa è il male naturale, o fisico? È per esempio la malattia: la disorganizzazione dell'organismo; l'organismo che non è organismo: l'essere che non è. Così il male morale è il non essere di quell'essere, che non è propriamente essere (come la natura), sì piuttosto divenire: ossia, non è essere immediato, ma essere mediato. Il bene è l'universale; ma si attua nella mediazione dell'essere spirituale; e il male non è se non il non essere di quell'universale, o di questa mediazione. Il male è perciò quell'essere immediato, che è la natura veduta dallo spirito. Quella natura, che lo spirito ritrova nel fondo di se stesso, come il punto di partenza del processo di mediazione, in cui l'esser suo consiste: quel particolare, che esso universalizza; quel reale, che esso idealizza, e che soltanto idealizzato, e così trasfigurato, apparisce dotato del suo valore, come legge dell'operare.

Il male dunque c'è, in quanto è negato, come il particolare c'è in quanto si universalizza, e il reale in quanto si idealizza. Il bene, perciò, è il corpo saldo e vivo; e il male è la sua ombra. O altrimenti: il male è come l'astratta materia (come tale, inorganica) la quale è organizzata nel circolo della vita a costituire il corpo vivente. Ma il corpo vivente è bene.

Questa inclusione e risoluzione del male nel bene è quello che si dice l'*idealità* del male; in quanto esso non è reale come male, ma solo come bene; ha la sua

realtà nel bene, come ciò, a cui il bene, nel suo attuarsi, sottentra; ciò che il pensiero dell'uomo, che realizza il bene, non può non sentire di aver superato.

La quale dottrina dell' idealità del male non è un paradossale urto contro la coscienza umana che afferma (e bisogna che affermi) solennemente l'esistenza del male. Ma è semplicemente un invito a riflettere che si rivolge a questa coscienza: invito a riflettere, che questo male che essa afferma, e giustamente, esistente, è quel male che appunto bisogna avvertire come male; cioè non solo conoscere, ma condannare; e cioè, nell'attualità spirituale, in cui la condanna ha luogo, cancellare. Quello che la dottrina dell' idealità del male nega, non è l'esistenza del male che la coscienza umana condanna e persegue con guerra d'esterminio; ma l'esistenza del male, che possa conoscersi come tale e non distruggersi: come un fatto della natura, la cui cognizione è constatazione di qualche cosa, in cui lo spirito non possa nulla, e a cui perciò la cognizione stessa sia indifferente. Il punto di vista morale è affatto diverso. Da esso la realtà non si può considerare se non come quella che essa è in virtù del nostro atteggiamento spirituale. Da esso la cognizione del male è condanna, cioè non affermazione astrattamente teoretica o intellettualistica di cosa per sé stante; ma affermazione pratica, realizzazione della buona volontà giudicatrice, retta coscienza del bene.

Né bene né male si conoscono dal punto di vista che si dice teoretico, e che si vuol dire propriamente intellettualistico. L'uno e l'altro si conoscono nel loro valore, in quanto si valutano, il bene come bene e il male come male; in quanto nell'un caso e nell'altro si realizza una volontà, si prende un atteggiamento morale, si fa qualche cosa. E quello che noi facciamo, sia conoscendo il bene, sia conoscendo il male, è il bene.

X.

Conoscere e fare il male non è possibile, per la contraddizione che no 'l consente; poiché conoscere, praticamente, dal punto di vista morale, non può significare altro dal fare. E chi fa male, non lo sa. Sa magari astrattamente che quello è male; ma effettivamente lo conosce come bene, il suo bene (quel bene che bisogna sia il suo, affinché sia bene per lui che deve farlo). E se in quel tanto che egli realizza della realtà spirituale, si esaurisse tutta la realtà dello spirito e cioè tutta la realtà che (almeno dal punto di vista morale) non è altro che realtà dello spirito, il suo bene sarebbe bene assoluto. Laddove esso diventa male, e come tale viene condannato e però annientato nella coscienza giudicatrice e pronunziatrice della condanna, perché la personalità del malfattore non esaurisce nell'atto del suo maleficio la totalità della sua vita spirituale. Così possiamo parlare di bene e di male, in questa vita che è una scala infinita dalla terra al cielo, dalla natura allo spirito, e tutta una storia di progresso incessante. Ogni gradino che si salga è bene, e male è arrestarsi a uno di essi, per lentezza e ignavia di spirito che pieghi alla natura:

> Qual negligenza, quale stare è questo?

Nella vita dello spirito ogni sosta è colpa.

D'altra parte, questa irrealtà del male, questa sua idealità, è pure, al suo posto, una realtà di supremo, essenziale interesse morale. Non c'è male in natura; e lo spirito è bene. Ma questo bene, che lo spirito attua con l'atto suo, in quanto è mediazione, non può concepirsi altrimenti che come unità del mediato e dell'immediato, dell'universale e del particolare, o dell'oggetto

e del soggetto. La mediazione, abbiamo detto, è identità, oltre che differenza, del punto di arrivo e del punto di partenza; è riflessione, circolo. Noi non ci possiamo allontanare dal nostro immediato essere, se non per tornarvi mediante l'atto dell'autocoscienza. Noi ci universalizziamo, ma nel seno dell'universalità, che è negazione della nostra individualità, dobbiamo pure ritrovare la nostra individualità. Perdere l'anima, sì, ma per ritrovarla. La mia personalità in quella della mia famiglia, dello Stato che è mio, dell'umanità, dello spirito, della cui realtà immanente nel mio volere io vengo ad acquistare, volendo, salda coscienza, non vien soppressa, anzi elevata, ingrandita, invigorita.

Il male dunque resta nel bene, dentro di esso, come la sua midolla. Così il passato, in cui astrattamente sogliamo relegare il male, che nella storia dell'uomo o nello sviluppo del nostro personale carattere noi siam lieti che sia stato superato e annullato, questo passato è come l'interna sostanza del presente. Il quale altrimenti verrebbe vuotato, non del suo contenuto, ma dell'essere stesso che lo costituisce come atto o forma vivente realizzatrice di se medesima. Vero uomo buono non è l'innocente, che mai non vide la faccia del male, né colui che lo conobbe già, ma se n'é liberato affatto e lo ha obliato e, santificatosi, non ha più passioni che lo tentino allettatrici e gli contrastino il passo sulla via per cui quasi non cammina più, ma scende come portato dallo stesso pendìo; bensì quegli che fa la sua via, e celebra in essa la sua libertà, il suo valore, la sua potenza, debellando tuttavia il nemico che gli attraversa il passo, e gli fa sentire la fatica del cammino. Dove ogni difficoltà è superata, e lo spirito si riposa, ivi esso si addormenta, o rimette della sua forza, e interrompe quell'opera in cui consiste la realtà del bene.

XI.

Questo concetto del bene che faticosamente si apre la via nel mondo che è suo, è insieme un concetto religioso ed è un concetto irreligioso. La religione è l'atteggiamento dello spirito di fronte all'oggetto suo, concepito come puro oggetto, astratto dalla sua essenziale relazione col soggetto: concepito perciò, nella sua irrelatività, come infinito, e perciò non tollerante l'affermazione del soggetto. La concezione religiosa del bene, è quella di un Bene quale lo concepiva Platone: che altri non può concepire se non precludendosi la via ad attribuire un valore qualsiasi all'attività soggettiva dell'uomo che presuma di realizzare essa il bene, o un bene. Concezione essenzialmente intellettualistica; e quindi essenzialmente antitetica alla visione morale del mondo.

L'elemento più profondamente religioso della religione non è tanto l'affermazione dell'oggetto astratto, da cui esso certamente trae origine, quanto piuttosto la negazione del soggetto. Questo l'elemento più profondo, se si considera che la stessa affermazione dell' oggetto astratto non può essere atto spirituale se dall'oggetto il soggetto non ritorni a se medesimo. E tornare dall'oggetto, inteso nella sua astrattezza, a se stesso, è tornare a sé per non ritrovarsi. Il Buddismo è ateismo, ma è schietta religione, perché non nega Dio per affermare, anzi per negare il soggetto. Che è la conclusione necessaria e caratteristica della religiosità.

Del resto, spezzato il rapporto dell'oggetto col soggetto, l'affermazione di quello coincide con la sua negazione. L'oggetto senza il soggetto che lo conosce è l' ignoto: e se affermare è pure in qualche modo conoscere, l' ignoto non è affermato se non come quello che si nega. Il Buddismo è, per questo rispetto, lo svolgi-

mento logico del Bramanesimo, come la miscredenza è figlia della superstizione; giacché dove il soggetto perda la fiducia nelle proprie forze, finisce naturalmente con lo smarrire anche la fede in quell'oggetto che non ci può stare innanzi se non per virtù del soggetto, o, per lo meno, anche del soggetto; e non può esser collocato se non sugli altari che gli siano eretti dall'uomo.

Affermazione dell'oggetto, adunque, e negazione del soggetto: quindi negazione della realtà come realtà spirituale; negazione del bene come prodotto della libertà. Negazione insomma della libertà. Il Cristianesimo, lo abbiamo notato, ha il grande merito storico di aver rivendicato la libertà dall'intellettualismo dell'antica filosofia orientata verso la realtà naturale. Ma il Cristianesimo non è soltanto una religione, sì anche una filosofia, e perciò una dottrina morale; e la sua grandezza poggia sulle verità filosofiche e morali che esso bandì, e con cui esso riuscì a trasformare la civiltà umana, non sul suo schietto elemento religioso.

I Greci videro già la necessità di rompere la consegna degli dèi per intendere la vita umana: vita di pensiero e di operare razionale, con cui s'inizia e progredisce la civiltà, si fondano le città, si apre il libro della storia; e concepirono il mito di Prometeo, che ruba agli dèi il fuoco del loro cielo, per comunicare agli uomini il privilegio dei celesti. I quali non sono celesti se non siano privilegiati di ciò che l'uomo concepisce come l'ideale (verità, bontà, immortalità, ecc.): di ciò in cui si affisa il suo pensiero, come realtà a cui egli pensando e sperando aspira, e di cui perciò ha bisogno. Prometeo, incatenato sul Caucaso perché trasgressore della volontà di Giove, anzi della legge che, se Giove dev'essere Giove, contrappone il dio immortale, voglia o non voglia, ai mortali, come essere *toto caelo* diverso; Prometeo è l'empietà immanente alla legge della vita, in quanto vita

umana, e non semplicemente naturale: vita che non si conserva qual' è, ma che l' « irrequieto ingegno » [1] degli uomini modifica, trasforma, compenetra di sé e spiritualizza. E questa empietà, di contro all'astratto, rigido, feroce, monoteismo ebraico e contro il naturalismo greco, è lo stesso elemento progressivo e dinamico del Cristianesimo. Il quale si disfarebbe di tutto il contenuto religioso, se non conservasse accanto allo spirito la natura, smorzando perciò il suo slancio spiritualistico, e quindi negando la libertà e sequestrando il divino, pur trinitariamente concepito, da tutto l' àmbito della natura, effettivamente mantenuta come vivaio, da cui la grazia cristiana debba togliere i suoi eletti. Ma l' idealismo, che trae alle sue rigorose conseguenze il principio rinnovatore della dottrina cristiana nell' intuizione assolutamente immanentistica e spiritualistica, non può più temperare il significato prometeico della vita morale; e deve dire che la morale e la religione sono termini antitetici, ciascuno dei quali è la negazione dell'altro. *Mors tua, vita mea.*

XII.

Pure se, guardata da questo aspetto, la vita morale è vita irreligiosa, guardata da un altro aspetto include la religiosità, e supera l'antitesi di libertà e trascendenza che abbiamo additata. Di che sarà agevole convincersi se si tenga conto del carattere mitico, di cui il pensare religioso tende a rivestirsi, e si distingua tra mito e verità di cui il mito è espressione.

La religione è indotta dalla sua stessa natura a rappresentarsi la sua verità in forma mitica. Che cosa è il mito? [2]. Il mito è la rappresentazione sensibile del-

[1] LEOPARDI, *Inno ai Patriarchi*, v. 15.
[2] Sul mito si veda ora *Sistema di logica*², II, 153-58.

l' idea, si diceva una volta; cioè pensare lo spirito nella natura. Mitica è la soluzione platonica del problema dell' immortalità dell'anima; la soluzione, intorno alla quale ha continuato per millenni e continua trepidamente a girare il pensiero, anzi il cuore umano, perché concepisce immortale non l'anima come spirito, che nella sua unità raccoglie ogni molteplicità (temporale, spaziale, naturale) ed è perciò, per definizione, immortale, ma come anima naturale, cioè come quell'anima che nel mondo della natura la nostra immaginazione fa corrispondere a ciascun corpo umano; anima molteplice, spaziale essa stessa, temporale, finita, e per ciò stesso, per definizione, mortale.

Orbene, la religione, rappresentandosi l'oggetto nella sua astratta irrelatività, non cessa perciò di considerarlo come spirito. Infatti quell'oggetto non è altro che lo spirito nella sua stessa soggettività, ma visto innanzi a sé come puro oggetto. E quindi quest'oggetto, a pensarci, è ragione e volontà, personalità. Ma nella sua pura oggettività, in cui non è persona se non come esclusione assoluta della nostra, o come persona assolutamente trascendente la nostra, esso viene concepito realtà immediata; e in quanto tale, antecedente alla nostra realtà spirituale; e in quanto tale, perciò, natura. L'oggetto, puro oggetto, è personificato; ma personificato sotto specie di personalità naturale, o materiale. In conseguenza di questa sua materializzazione, si alloggia nel cielo, inteso come luogo sequestrato dalla nostra esperienza; e può via via rivestirsi di ogni sorta di forme materiali consentanee alla sua spiritualità come spiritualità trascendente.

Ma se dalla posizione astratta dell'oggetto la religione è indotta a mitologizzare, essa, in verità, mitologizzando, soffoca quel germe di verità di cui pur vive, e al quale deve perennemente attingere l'alimento della sua vita.

Giacché è vero che l'oggetto, come opposto al soggetto, è oggetto e non è soggetto. È vero che se il soggetto non si rappresentasse a sé come oggetto, e però come questo oggetto che non è soggetto, esso non sarebbe soggetto. Ma è anche vero che quest'oggetto, quantunque negazione del soggetto, è lo stesso soggetto quale si contrappone a se stesso nell'atto del suo realizzarsi. Cioè, lo spirito non si può vedere nella natura dove, miticamente, si vede, se non ritrovandovi se stesso e superando il mito di cui si serve per ritrovarsi. Se si resta al mito, cioè alla rappresentazione meramente naturalistica, noi staremo di fronte a Dio, e Dio di fronte a noi, nella coscienza religiosa, con quello stesso rapporto onde materialisticamente un atomo è connesso con un altro atomo: rapporto affatto negativo, o negazione d'ogni rapporto: irrelatività (un atomo non contiene assolutamente nulla onde sia congiunto con l'altro). E nell'atomismo infatti gli atomi singoli sono reciprocamente trascendenti di quella trascendenza, che la mitologia religiosa assegna a Dio verso l'uomo.

Ma è evidente che una tale trascendenza sarebbe la morte della religione. Dio che fosse così fuori della coscienza umana come un atomo è fuori dell'altro, o, se si vuole, come una monade leibniziana sarebbe fuori dell'altra senza l'armonia prestabilita, per l'uomo non esisterebbe. La mitologia nata dalla religione la logora e la distrugge. E perciò ogni riscossa del sentimento religioso è ribellione contro le rappresentazioni materialistiche del divino, e sforzo d'interiorizzazione e di approfondimento spirituale.

Dunque, opporre l'oggetto al soggetto, sì; ma senza introdurre in tale opposizione quella molteplicità radicale, originaria, che noi introduciamo nella natura, di cui siamo spettatori, ma che non possiamo introdurre in noi stessi, senza diventare da spettatori spettacolo, scen-

dere da spirito a natura, e reprimere in noi e impedire lo slancio della vita spirituale, che occorre alla vita morale, ma occorre non meno alla vita religiosa. E se si bada a non soggiacere alla materialità del mito, religione e morale si vedono compenetrarsi reciprocamente e concorrere di conserva nel ritmo vigoroso della vita dello spirito.

XIII.

Si compenetrano come mediazione e universalità. Si compenetrano nella libertà, che è la realtà morale. Giacché se l'uomo non *è* morale, ma si fa, e si fa riconoscendo, non a parole, ma nelle opere la legge, l'universale, l'oggetto della sua attività, l'uomo non diventa morale se non col sacrificio di se stesso. E questo sacrificio di sé, questo sacrificio sentito come la propria vita vera, vita veramente umana, la sola degna, la sola che si possa vivere, in quanto la si vegga in tutta la sua luce, nel suo pregio assoluto e irresistibile, questo è il momento religioso della vita morale: quel momento, attraverso il quale bisogna assolutamente passare per compiere un atto morale.

La morale indipendente, senza obbligazione e senza sanzione, se non è un equivoco, è uno sproposito. Chi dice moralità, dice dipendenza del soggetto, e però obbligazione, che non sarebbe tale senza una sanzione, in cui l'obbligo bisogna che abbia la sua dimostrazione. Indipendente è bensì lo spirito, in quanto include tutto; ma lo spirito ha la sua radice nel soggetto, e dal soggetto trae la forza del suo sviluppo; e nel soggetto va riportato per attingere l'intimità del suo essere e trovare la sorgente della sua libertà. Come soggetto, egli non può vedersi se non contrapponendosi all'oggetto, ossia

negandosi, come essere finito e particolare, nell' infinità o universalità dell'oggetto.

L'oggetto per la religione è tutto, ed essa vi si abbandona. L'oggetto invece non è tutto: esso è il termine, abbiamo detto, attraverso il quale passa il soggetto per tornare a se stesso. Passa: il che importa che l'oggetto non sia immediatamente il soggetto. E immediatamente esso non dev'essere il soggetto, bensì il suo contrario, la sua negazione: perché il soggetto non tornerebbe a sé, e così non si affermerebbe, se non passasse attraverso la negazione di sé. Tale, come s' è veduto, il ritmo della vita morale. Quindi questo ritmo è reso infatti possibile dalla negazione del soggetto nella sua immediatezza: quel soggetto, che noi siamo sempre, in quanto ci contempliamo e vantiamo o deploriamo il nostro essere. Il nostro « essere », come tale, è immediata soggettività che va negata affinché il soggetto si medii come soggetto, nella sua libertà, e sia autocoscienza, uomo. L'uomo è uomo negando, sdegnando di essere quel che è, e volgendo gli occhi all' ideale che deve realizzare. E se questo ideale lo confondesse con quello che egli è già, egli si acqueterebbe così perfettamente nel suo stato, da addormentarsi nel sonno profondo della pietra. La sua perpetua vigilia spirituale è uscir da sé, è, proprio come diceva Paolo, « dissolversi », e assorbirsi nell' ideale, che è l'oggetto. Il quale è noi, ma essendo altro da noi. Altro, assolutamente altro: catena per cui ci cingiamo i lombi di quella fortezza, senza la quale piegheremmo ad ogni soffio di vento, come il tenero stelo della pianticella, che è e non sa di essere, vive e non sa di vivere, e non ha un programma di vita.

Questa religiosità è immanente non solo nella vita morale, in questa pienezza di vita onde l'uomo realizza un mondo che ha tutta la possibile solidità, perché ha universalità assoluta; ma è immanente perfino nella stessa

vita artistica. La quale, chiudendo l'uomo nell'astratto mondo particolare dei suoi sogni gli promette quivi la libertà più completa da ogni limite e freno esteriore od oggettivo. Anche nell'arte di questo suo astratto mondo interiore il soggetto fa un mondo, che è il mondo: il sorriso di Beatrice, la bocca, la fiera bocca, che Ugolino forbisce a' capelli della vittima: l'universo contratto in quel punto; un universo, che si svolge dal di dentro senza ricever o ammettere nulla dal di fuori. Realtà infinita, in cui il poeta si affisa e si oblìa attratto e portato dalla logica del suo oggetto, che si fa suo estro, o Dio che lo agita riempiendolo di sé, senza lasciargli libertà o respiro.

Altrettanto fa il pensatore; altrettanto sempre lo spirito, che attinge se stesso, soltanto attraverso Dio. Nel quale egli per altro non posa. Posarvi sarebbe materializzare Dio stesso, e materializzarvisi. Sicché la vita immortale della religione si può dire una morte immortale: non come quella, in cui posa stanco l'animo di Lucrezio, ma come quella appunto, in cui non si può posare, perché questo morire è vivere: e il morire della religione è il vivere dello spirito che vive la religione superandola; e superandola, realizza il bene e adempie la sua missione eterna al di sopra di tutte le religioni.

La religione, da questo punto di vista, anzi che la negazione, è, in verità, il tirocinio, la scuola della volontà morale. Scuola, da cui lo spirito non si riterrà mai licenziato, poiché esso non crederà mai finita la sua giornata.

PARTE SECONDA

I.

CHE COSA È LA RELIGIONE?

I.

Il concetto che è a fondamento di tutte le religioni, e da cui derivano tutte le determinazioni della fede e le forme del culto, è il concetto della relazione dell' uomo con Dio: concetto più o meno chiaro in tutti i gradi della coscienza religiosa ma corrispondente a uno di quegli atteggiamenti essenziali dello spirito umano, che sono le categorie con le quali l'uomo pensa, procurando di rendersi conto della realtà e operando in conseguenza del modo in cui riesce a pensare.

Questo concetto, a sua volta, si attua, com' è ovvio, in due forme correlative e complementari che sono come i due aspetti d'uno stesso concetto: il concetto dell'uomo e il concetto di Dio. È evidente infatti che il concetto dell'uomo che è alla base della coscienza religiosa è determinato in guisa da comprendere il concetto di Dio. È, per es., definito come il concetto di un essere finito o imperfetto: concetto che non avrebbe nessun significato se chi lo concepisce non pensasse insieme in qualche modo e quasi non presentisse un essere esente da siffatti caratteri negativi, e cioè infinito o perfetto. Viceversa, il Dio di ogni religione, essendo il Dio di cui l'uomo ha bisogno per rendersi ragione di sé medesimo, non viene abbracciato dal pensiero se non come la ragione della stessa esistenza dell'uomo; per es., come quell' infinito che è la negazione dell'umana finitezza, e

quel perfetto in cui rientra quanto di positivo l'uomo trova nella propria essenza.

Così la filosofia, ogni volta che ha razionalmente indagato i motivi della credenza religiosa dello spirito umano e cercato di assicurarsi logicamente dei fondamenti della fede, si è potuta trovare innanzi a due vie che paiono opposte, ma appunto perciò coincidono: e ha proceduto *a posteriori* dal finito all' infinito, e cioè dall'uomo a Dio; o ha proceduto *a priori*, dall' infinito al finito e da Dio all'uomo. Grandi polemiche tra i sostenitori degli argomenti a posteriori e i sostenitori degli argomenti a priori; polemiche interminabili, poiché infatti il cammino degli uni è proprio l' inverso del cammino degli altri. Ma in realtà il finito da cui si può dedurre l' infinito è il finito il cui concetto fa tutt'uno con quello del suo opposto; e viceversa. E le opposte ragioni della polemica scaturiscono dalla effettiva inscindibilità dei due termini, bensì distinti ma connessi in modo che l'uno non si possa pensare se non in funzione dell'altro.

Questa necessità assoluta della relazione tra i due concetti dell'uomo e di Dio è la sorgente dell'universalità e indefettibilità della religione, per cui non c' è popolo né individuo che sia privo al tutto di ogni concetto del divino e di ogni sentimento che a tal concetto si riferisca.

II.

Ma questa necessità non si può scorgere da chi si limiti a considerare in astratto o esteriormente il concetto dell'uomo. Questo è il difetto del materialista e in generale del naturalista; e qui è l'origine delle difficoltà che egli incontra poi nel concepire Dio e spiegarsi l'attitudine religiosa dello spirito umano. Questo pure il motivo originario del sospetto comune ai mistici verso le

dimostrazioni e costruzioni razionali e filosofiche del contenuto della fede religiosa. L'uomo che non si può concepire senza concepire Dio, non è l'uomo visto dal di fuori come uno degl' infiniti oggetti del pensiero, definito e classificato nelle sue relazioni con tutti gli altri; è invece l'uomo che attua l'esperienza della sua umanità, realizzando nella vita spirituale quella coscienza di sé ond'egli infatti si distingue dalle cose. Il suo distinguersi è nel suo stesso essere o realizzarsi come uomo: e il concetto di cui si tratta, non è pertanto nulla di diverso dall'essere dell'uomo. Il quale è uomo acquistando una coscienza sempre più profonda di sé stesso, e in questa coscienza il concetto di quel che egli propriamente sia, in concreto.

Per acquistar coscienza di sé pensa; e pensando si trova ad essere soggetto di un pensiero che è pensiero di qualche cosa. Egli e l'oggetto: due termini opposti, irrisolubili l'uno di fronte all'altro, reciprocamente escludentisi: l'essere dell'uno, non essere dell'altro. L'uomo perciò, per acquistar coscienza di sé, si trova davanti a quella che, pensata da lui e non potuta non pensare, è la Realtà: davanti a una realtà che, almeno da principio, non può non rappresentarglisi come tutto; e lui perciò nulla. Nulla, perché codesta realtà equivale al suo non essere. È il momento dell'oggettività della coscienza, di sé (autocoscienza): momento eterno dello spirito umano, perché costitutivo della sua natura, essenziale all' ideale processo del suo realizzarsi.

In questo momento dell'oggettività dello spirito umano è la sorgente della religione. Momento mistico, ch' è unità immediata dell'uomo con Dio in quanto l'uomo è il soggetto della sua vita spirituale, e Dio, come realtà assoluta e infinita, ne è l'oggetto. Unità, evidentemente, non pensata, ma realizzata; e non realizzabile se non in quanto il soggetto s' immedesima o, come i mistici

dicono, s' immerge, si dissolve e si annulla nell'oggetto, che è tutto.

III.

Da questa sorgente originaria della vita religiosa scaturisce ogni carattere del domma, che la teologia in ogni caso presuppone, come qualche cosa d' immediato (rivelato) che il pensiero trova innanzi a sé, e su cui può riflettere, ma che non può presumere di creare (teologia negativa o positiva, comunque incapace di costituire liberamente la sua verità); poiché, posto che l'oggetto è tutto, nulla può esserci che abbia un valore positivo qualsiasi e non provenga da esso; e scaturisce del pari ogni forma di culto, che non può concorrere al raggiungimento dei fini della vita umana se non rivolgendosi a una volontà da propiziare come principio d'ogni bene di cui l'uomo possa aver bisogno, nulla egli potendo, anzi nulla egli essendo. Le forme stesse dei riti religiosi, che paiono accennare piuttosto alla fede umana nella potenza dell'umano volere (magia), attingono il loro significato religioso dal loro mistico presupposto che l'energia di cui l'uomo dispone non può essere se non quella comunicatagli dalla stessa divinità.

IV.

Duplice l'aspetto del sentimento religioso: un aspetto *negativo* rispetto al soggetto, onde l'uomo si umilia e nega perciò la possibilità di risolvere con le proprie forze il problema del sapere e della vita; e un aspetto *positivo* rispetto all'oggetto, a cui l'uomo si appoggia, in cui ha fede, e da cui confida pertanto di essere fatto partecipe

di una forza superiore, affatto sovrumana, e perciò capace di svelargli il mistero della vita e di scorgerlo e abilitarlo alla sua salvazione. Ma l'aspetto negativo è non meno essenziale del positivo, anzi è fondamentale rispetto al secondo, poiché il principio della fede, e quasi la porta per cui il senso del divino entra nel cuore dell'uomo e se ne impossessa, è quel radicale sospetto tremendo che s'affaccia all'uomo consapevole de' limiti e della debolezza della propria natura, di fronte alla natura misteriosa e possente che lo fronteggia dapprima e lo atterra, e lo suscita dal nulla per annullarlo, avvolgendolo e trascinandolo via nella vita e nella morte, vittima del dolore e della tenebra.

Perciò vi sono forme religiose (come il buddhismo) che paiono racchiuse nella sola forma negativa di questo atteggiamento religioso; per le quali la soluzione del problema della vita diresti si chieda alla stessa negazione della soggettività (delle sue tendenze che lo portano a desiderare e ad agire, e perfino della sua stessa coscienza), all'ascesi, alla rinunzia, onde l'uomo rientrerebbe in sé medesimo per toccare di là dalla coscienza il fondo del suo niente; quantunque non sia difficile avvertire il carattere trascendente e però oggettivo di questo niente, in cui è la fine del dolore. L'uomo infatti lo raggiunge superando i limiti della propria immediata, naturale soggettività: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum* (S. Agostino, *De v. rel.*, 39, 72).

La semplice negazione non basta alla vita religiosa; ma non c'è vita religiosa che non cominci negando, mortificando, flagellando la persona dell'uomo che si sente al cospetto della divinità, per quindi passare ad esaltarsi nell'amore di questa. Amore che tende ad essere una partecipazione della sua infinita potenza.

V.

Infinite le gradazioni delle forme religiose, tra negative e positive. Ma non c' è, né è possibile, una forma tutta negativa, né una forma tutta positiva. E l'elemento positivo essenziale alla religiosità porta lo spirito umano a elaborare progressivamente il concetto dell'essere trascendente verso di cui egli si orienta con tutti i bisogni teorici e pratici ond' è mosso a pensare e a dirigere la propria vita. Elaborazione che storicamente si manifesta come una spiritualizzazione sempre maggiore (sempre più logica) del trascendente. Il quale è già persona, a cui l'uomo possa rivolgere le sue preghiere propiziatrici, anche quando si presenti sotto forme materialisticamente naturali; ma nelle religioni più perfette rispecchia la coscienza sempre più profonda che lo spirito viene acquistando della propria libertà. Dio è sempre concepito, più o meno coerentemente, come persona, perchè persona è e resta sempre l'uomo che cotesto essere trascendente si rappresenta come infinito, e non può quindi negargli quello che di più positivo egli trova in sé medesimo senza spogliarlo della infinità che intanto gli attribuisce come essenziale. Dio non può essere da meno dell'uomo.

VI.

E un altro principio è immanente, ancorché non sempre esplicitamente sviluppato e consapevolmente affermato, nel pensiero religioso: quello dell' immortalità dell'anima, ossia del soggetto che si mette in rapporto con Dio. Giacché, se per un verso il sentimento religioso è la negazione dell'essere del soggetto, per l'altro questo sentimento, nel suo atteggiamento positivo, riportando

l'uomo a Dio e risolvendo il soggetto nell'oggetto assoluto, non può più vedere il primo se non nel secondo: partecipe di quella vita divina che è propria di questo. Vita infinita, e quindi immortale.

VII.

La necessità e l'universalità della religione sono la più efficace convalidazione del suo valore, e cioè della sua verità. Dio esiste, ed è persona, e l'anima è immortale, perché tutto ciò è contenuto in quel concetto dello spirito che non è un'astratta definizione speculativa, da dimostrare, ma è la stessa realtà, come s' è notato sopra, della vita spirituale. La quale si attua attraverso questa negazione di sé e posizione del Tutto, il cui crollo sarebbe il crollo (impossibile) dello stesso atto onde si costituisce la vita dello spirito. La riflessione, in cui si suol far consistere la filosofia, può non riuscire a rendersi conto di questa fede presente a quella stessa attività del pensiero con cui si riflette; ma Dio è lì, presente e operante, anche se ignoto. E prima o poi si svela.

II.

LA MIA RELIGIONE

I.

Il discorso che intendo fare è molto delicato, perché facilmente si presta ad equivoci mentre tocca tutti gli interessi della vita umana. E io perciò mi sforzerò di essere franco ed esplicito, usando la massima schiettezza, sgombrando risolutamente dall'animo ogni considerazione estranea all'argomento, nella speranza che chi mi ascolta creda alla mia schiettezza e sia disposto a prendere le mie parole per quel che esse suonano, senza cercare se dietro di esse possa esserci altro ch' io non dica. Voglio anche avvertire che il mio modo di filosofare mi ha abituato all'assoluta sincerità di chi si confessa con se stesso e mi ha piantato nell'animo questa convinzione, che il filosofo, il vero filosofo, non può parlare a' suoi simili se non appunto quello stesso linguaggio che egli usa nel segreto della sua più gelosa coscienza. E aggiungere, che oggi più che mai, nel presente momento in cui ogni Italiano degno di questo nome sente nel cuore la tremenda responsabilità della sua vita passata e presente e deve, rientrando in se stesso, sentirsi al cospetto di Dio, oggi mi vergognerei più che mai di intrattenere il mio uditorio con la rettorica di una qualunque discettazione accademica, o con la virtuosità degli arzigogoli suggeriti dalla stantia perizia di teologi e filosofanti. Oggi più che mai è tempo di far seriamente.

Così, per cominciare, fo la mia aperta professione di fede, che, per chi conosce i miei scritti, non riuscirà forse nuova. L' ho fatta, per lo meno, nel 1926; ma da allora ha giovato molto poco, perché molti l'accolsero con quel fare diffidente di chi teme *Danaos et dona ferentes*, nulla sospettando che la mia natura, se cede qualche volta al bizzarro gusto di dire, piuttosto crudamente, quel che può fare più o meno dispiacere a chi ascolta ma che io mi sento in dovere di manifestare in omaggio alla verità e all'azione salutare che essa esercita sempre, rifugge a tutto potere da ogni parola che possa riuscir gradita altrui ma contrasti col mio modo di sentire e di pensare.

Ripeto dunque la mia professione di fede, piaccia o dispiaccia a chi mi sta a sentire: io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico. E non da oggi; sia anche questo ben chiaro. Cattolico a rigore, sono dal giugno del 1875, ossia da quando sono al mondo. E sono perciò desolato di non potervi annunziare anch' io una crisi, una tempesta dell'anima, una subita conversione, un colpo di fulmine. Sto, prosaicamente, percorrendo fin dal giorno della mia nascita la via di Damasco. Vengo, da allora, pensando e approfondendo ogni giorno le mie idee (*nulla dies sine linea*); e se si vuol parlare di conversioni, posso dire che la mia conversione è la storia d'ogni giorno, di sempre.

— Ma — mi sento interrompere — avevate protestato di non volere equivoci; ed ecco ci date dentro, e vi ci siete ficcato fino agli occhi. Cattolico voi non potete dirvi se non dando alla parola un significato diverso da quello che essa ha per la stessa Chiesa cattolica, che sola ha l'autorità di definirne il significato. Tant' è vero che la Chiesa condanna i vostri scritti; e voi avete po-

lemizzato tante volte contro dottrine e detti e manifestazioni varie della Chiesa. È dunque questa la maniera di evitare sul serio gli equivoci? —

Mi permetto di ricordare che ci fu qualche anno che parroci e predicatori implorarono tutte le grazie divine sul mio capo. Avevo rimesso il Crocefisso nelle scuole, e furono tanti i plausi e gli encomi che, francamente, mi parve di essermi avviato a una solenne canonizzazione. Era stata politica da parte mia, ossia opportunismo o arte di governo? Ma la stessa opinione era stata da me proclamata tra avversi clamori in un congresso d'insegnanti che si tenne a Napoli nel 1907: e ribadita più tardi nettamente quando la politica scolastica del Regime fascista, esagerando e però sostanzialmente alterando il pensiero del 1923, volle esteso l'insegnamento religioso alle scuole medie affidandolo ad ecclesiastici: che era un contraddire alla mia tesi del 1907, alla quale io rimasi fermo. E se io fossi nel vero, l'effetto, cioè la prova che questo insegnamento fa nelle scuole medie, *nol nasconde*. Da allora gli osanna si sono voltati in *crucifige*. E il mio nome, anche per questa parte, è passato alla leggenda. Di che, se debbo dir tutta la verità, non mi rammarico; perché le leggende, con quel che contengono di misterioso, sono problemi che fanno pensare, discutere e cercare, e insomma muovono gli spiriti. Che è ciò che interessa a chi scrive per esercitare una sua azione, anche piccola, sugli altri.

Questo non vuol dire per altro che io mi compiaccia tanto della leggenda da volerla artificialmente mantenere nel chiaroscuro dell'essere e non essere. Mettiamo dunque da parte la leggenda; e vediamo di spiegarci con la maggiore chiarezza possibile. Se domandate a me quale sia la mia religione, io vi dico in tutta sincerità che io mi sento, e perciò credo di essere non solo cristiano, ma cattolico.

II.

Perché cristiano, l' ho detto. La religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicché l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio: pensiero divino e divina volontà. E Dio da parte sua è il vero Dio in quanto è tutt'uno con l'uomo, che lo compie nella sua essenza: Dio incarnato, fatto uomo e crocefisso. Perché cattolico? Perché religione è chiesa; come ogni attività spirituale (scientifica, filosofica, artistica, pratica) è universale, propria di un soggetto che si espande all' infinito: comunità illimitata, nella quale il mio Dio è Dio se è Dio di tutti. L'errore della Riforma, come videro bene i nostri pensatori del Rinascimento, fu quello di aver voluto fare della religione un affare privato di quel fantastico individuo, che non è uomo, spirito, ma un semplice fantoccio d'uomo collocato nella spazialità e temporalità della natura. Tant' è vero che ogni cristiano, che voglia essere puro cristiano, è portato per la natura stessa dello spirito a fare proseliti, a far setta, a creare una chiesa: e cioè ognuno è cattolico a modo suo. Cattolico, s' intende, di una chiesa che come ogni società abbia un ordinamento e un'autorità che lo faccia valere: diciamo pure un papa. Un papa, un'autorità che approvi o condanni; e un sistema da cui il suo operare tragga norma e valore.

— Ma questo così definito puramente e semplicemente — si dirà — non è il cattolicismo storico; il cattolicismo della Chiesa cattolica: sarà il cattolicismo vostro. —

Vecchia obbiezione, con cui han dovuto in ogni tempo fare i conti tutti i grandi cattolici, i quali, per esser grandi con l'originalità che è l' impronta della grandezza, sono

stati sempre, volenti ma anche nolenti, riformatori; e nei loro tentativi di riforma hanno urtato nella struttura disciplinare e ideale della Chiesa, nel positivo dell'elemento in cui operavano e nelle forze conservative che dal positivo non potevano non sprigionarsi e reagire. Storia di tutti i tempi; la storia di tutto ciò che è il vivo della Chiesa cattolica. E quale è stata sempre la risposta dei riformatori? Quella che più efficacemente di tutti diede uno dei più grandi riformatori che la Chiesa abbia avuto in Italia: il Gioberti. Il quale nella sua *Riforma Cattolica* (§ 101) ragionando della « poligonia del Cattolicismo » che « deve avere un lato obbiettivo che risponda ad ogni qualità subbiettiva », per cui « vi sono tanti cattolicismi quanti gli spiriti umani » formanti una Chiesa sola: la *Chiesa non solo presente e passata, ma futura, abbracciante non solo tutti i cervelli reali, ma i possibili*, prevede infatti l'obbiezione che il papa, i vescovi, ecc. non intendono il Cattolicismo a questo modo. E risponde con queste parole che giovane io lessi come parole illuminatrici, e mi sono rimaste poi sempre nella memoria: « Coloro [dice Gioberti] che mi fanno questa obbiezione, non m' intendono. Rispondo che, se [Papa e vescovi] lo intendessero a mio modo, non avrei ragione, ma torto ».

Scetticismo? protagorismo? No. Gioberti non era un sofista; e se peccò forse in qualche parte del suo filosofare, il suo peccato non fu certo quello dello scetticismo. La sua poligonia del vero non è un lato solo del poligono: è verità, che sta al di sopra di ogni verità particolare, e così di ogni cattolicismo e ne garantisce il valore assoluto. Come nessuno mi contesterà il diritto di professarmi idealista perché il mio idealismo è il mio idealismo, e non l' idealismo di tutti (che non è mai esistito e non esisterà mai), così avrò pure il diritto di professarmi cattolico, di un cattolicismo che sarà bensì e non potrà non essere altro che il mio cattolicismo. E come, poniamo,

a chi s' impuntasse a sostenere che bisogna distinguere tra idealismo vero e preteso idealismo, arbitrario e falso, e pretendesse, ad esempio, che il vero idealismo è quello classico di Platone e propriamente contenuto ne' suoi Dialoghi, si avrebbe buon diritto di osservare che anche in questo idealismo autentico c' è un' infinita poligonia, perché i Dialoghi platonici vanno pur letti per saperne il contenuto, interpretati, e quindi discussi all' infinito; così potrà dirsi che il vero cattolicismo è quello che storicamente si configura in un sistema di istituti e di dommi, ma è anche vero che istituti e dommi non sono obbiettivamente esistenti e operanti fuori della mente e dell'animo del credente; essi *in interiore homine* sono accettati ed intesi com' è possibile a ciascuno intenderli, colla propria testa, liberamente. Si distingua all' infinito tra natura e grazia: ma resterà sempre nell'umana natura un margine che è libertà; un margine per cui l'uomo potrà essere redento dalla grazia e un asino no; e tanto meno un sasso. Perciò poi istituti e dommi e tutta la Chiesa effettiva hanno una storia, che sarà sempre umana, quantunque assistita da una superiore ispirazione divina; anzi appunto perché mossa da una siffatta ispirazione. I dommi della Chiesa sono e non possono essere altro che i miei dommi; e, in generale, la Chiesa alla quale mi ascrivo non può essere altro che la mia Chiesa: e ubbidienza o ribellione, conformismo o non conformismo, hanno un significato soltanto in rapporto, non alla mia Chiesa, ma ad una Chiesa che non è la vera Chiesa (almeno per me, a cui si chiede ubbidienza e conformismo); in rapporto cioè a una Chiesa dalla quale è impossibile che sia vietato ogni appello a quella Chiesa ideale. Poiché a questa Chiesa ideale si guarda sempre anche quando crediamo di sottometterci alla Chiesa positiva come a quella che della ideale ci sembra legittima rappresentante.

La Chiesa storicamente con i suoi organi centrali per difendere la sua disciplina e la sua unità e quindi la sua esistenza, s'è sforzata in ogni tempo di reprimere e annientare questo soggettivismo ripullulante in eterno dal profondo degli spiriti che essa voleva contenere nel suo ambito. E non poteva fare diversamente. Ciò che vuol dire che ha fatto bene, poiché la Chiesa è necessaria — è, si dice, istituzione divina —; e non può esistere se non a patto di restare una Chiesa, unica. Ma ciò non vuol dire che non siano stati pur necessari i dissensi, e le ribellioni e le lotte, senza di che la Chiesa sarebbe stagnata in una morta gora, privata di quello spirito che le dà vita, e perciò svolgimento, e quindi effettiva potenza, che è vitalità. E il divino afflato dello spirito religioso è appunto quello che finisce col farci scorgere l'anima a noi fraternamente stretta nell'aspirazione sublime alla verità anche attraverso quello sguardo torvo con cui pare il nemico ci fissi. Donde il perdono e l'amore del prossimo, che ci fa sentire davvero, che *siam fratelli, siam stretti ad un patto*. Che è il più grande insegnamento del cristianesimo. Il quale, bisogna riconoscerlo, non si è mai spento né inaridito attraverso le vicende della Chiesa romana; anzi con le grandi correnti teologiche in cui ha cercato di esprimersi per acquistare la piena coscienza di sé e con cui ha promosso la creazione di tutto il sistema cattolico, ha consentito una formulazione dommatica che solo alle menti superficiali e ignare della vita dello spirito, dotte magari d'ogni scienza terrena e cioè naturale o naturalistica, ma ignare e digiune d'ogni senso di quella umanità che spazia nel divino, può esser sembrata ostile alla ragione e alla scienza e inconciliabile perciò con le esigenze critiche del pensiero umano, quasi superstizione destinata ad esser fugata dalla luce del sapere. Ciò che la Chiesa cattolica vuole insegnare è degno, in tutti i suoi dommi, di essere accolto da ogni

alto spirito cristiano, consapevole della rivoluzione operata nel pensiero e nella vita dell'uomo dall' *Evangelo* come scoperta della vita dello spirito. Purché ogni parola che vuol esser parola di verità si lasci discendere nel cuore d'ogni uomo con quella divina virtù che la fa intendere a ciascuno nel suo proprio linguaggio, che è il suo modo di sentire e di pensare:

> Come la luce rapida
> Piove di cosa in cosa,
> E i color vari suscita
> Dovunque si riposa;
> Tal risonò moltiplice
> La voce dello Spiro:
> L'Arabo, il Parto, il Siro
> In suo sermon l'udì.

Confido pertanto mi si voglia consentire che anche io oda lo spirito in mio sermone: quello stesso sermone che appresi infante da' miei genitori, e che da' più teneri anni ho continuato a parlare ancorché venisse maturando — come è proprio di tutto ciò che è vivo nell'anima nostra — col proceder dell'età e l' insistere assiduo della riflessione. Non si sa che le stesse parole hanno un suono sempre diverso sulle labbra dello stesso uomo dall' infanzia alla vecchiezza ? e sono cioè parole diverse, con diverso significato ? Così ora rileggo quelle pagine che via via sono venuto scrivendo (ahimé quante !); e non trovo sillaba da cancellare, quantunque talune forme polemiche non riescano più di mio gusto e maggiormente senta la convenienza di smorzare certi toni dommatizzanti. Oh certo, non credo di aver tradito il primo insegnamento religioso che mi venne impartito da mia madre (la cui voce ancora e sempre dentro mi suona) sebbene Ella forse ora mi troverebbe molto cambiato. Cambiato, s' intende, di dentro, come son cambiato di fuori. Ché tanti anni non potevano passare senza lasciar traccia.

III.

Al principio di questo secolo quando io insegnavo a Palermo c'era colà un eccellente seminario, molto curato da quell'arcivescovo, il cardinale Lualdi, persona di fine intelligenza e di animo elevato; e c'era all'Università una scuola di filosofia, a cui accorrevano schiere numerose di chierici. E in aria era odor di battaglia; gli animi erano inquieti; e per le vie gruppi di giovani e professori s'accaloravano in discussioni molto animate. *Inquietum cor meum.* E la gioventù cercava ansiosamente una fede.

Molto inquieto il cuore d'un bravo seminarista che, non sapendo più durare al tormento dei dubbi ond'era assalito su non pochi articoli di fede, chiese conforto all'arcivescovo, facendogli in lagrime ampia e ingenua confessione della penosa crisi che attraversava, e implorando da lui una risposta alle domande più assillanti che lo assediavano. E l' intelligente prelato non lo sgridò, né ebbe parole di rampogna che potessero più oltre turbare quell'agitata coscienza o sonare comunque condanna o richiesta di difficili consensi. Preferì il linguaggio dell'affetto paterno domandandogli: — Ma dimmi, figliuolo, credi tu in Dio ? — E avendogli il giovane risposto subito di sì: — Ebbene, soggiunse, questo basta. Fatti animo e confida che Egli ti darà il resto, che ti aiuterà a vincere ogni dubbio e riacquistare la pace perduta. —

L'aneddoto fu a me riferito con gioia da don Onofrio Trippodo, l'amico indimenticabile di quegli anni palermitani, ai quali ora il pensiero torna con un senso di accorata nostalgia: insegnante nel seminario, ma frequentatore della Università e in continua comunione qui coi giovani e coi maestri. Assiduo lettore degli scrittori modernisti del tempo, in corrispondenza col Laberthonnière e credo anche col prof. Blondel; sinceramente aperto a quel soffio vivificante del pensiero cattolico e

ai filosofi moderni ai quali il modernismo s' ispirava; ma così savio e moderato e soprattutto così assorto nel divino, con una fiamma di fede che gli campeggiava negli occhi, da guadagnarsi il rispetto e l'amore delle stesse autorità ecclesiastiche. Buono e santo Trippodo, confidente quotidiano di tutti i miei pensieri, maestro di religione ai miei figli, che ardore nella tua anima, come vibrava nelle tue parole e in tutta la tua persona! quale potere di amore e di accensione di vita nel tuo lieto e letificante sorriso! quale interiore appello nel suono della tua voce, che m' interrogava senza posa ma anche senza indiscrezione, e pungeva a pensare! a pensare con te, a pensare senza preconcetti e senza vane ubbie, con confidenza, con sincerità, con desiderio infinito di luce e di verità. Oh la tua voce ancora non s' è spenta dentro al mio cuore; e nel riudirla mi domando se sono sempre degno di te. Tu conoscevi e riconoscevi il mio cristianesimo e il mio cattolicismo e mi rincoravi contro i giudici malevoli o corrivi; poiché la tua affettuosa stima, la tua fraterna compagnia nella via che insieme si faceva coi giovani che ci venivano intorno, mi metteva nel cuore tanta fede e tanta certezza.

Dopo la mia partenza da Palermo lo vollero professore di Storia del Cristianesimo all' Università. E insegnò una decina d'anni a una folla di scolari con la gioia dell'anima che si espande tra 'l prossimo nella più alta forma del pensiero rivolto a Dio. Ma quando morì nel '32, non aveva nulla pubblicato de' suoi pensieri; e ritengo non abbia lasciato quasi nulla di scritto. Come Socrate, preferiva i discorsi parlati, agli scritti: preferiva cioè gli uomini ai libri; quantunque molti libri e riviste comprasse o si procurasse per ogni via e ne leggesse sempre appassionatamente: ma più amava conversare, interrogare, scrutinare come l'antico ateniese, e accendere alla sua altre anime, e vivere nella viva dialettica degli spiriti.

Ma le sue parole, ancorché non scritte, restano e sono immortali; vivono in quanti ebbero consuetudine con lui e ne propagano lo spirito: buon seme che rinnova in perpetuo la vita, meglio dei libri.

Come fu contento il Trippodo delle poche sagge parole improntate d'amore dette al giovane smarrito e trepidante dall'arcivescovo! E in verità la fede in Dio è la sostanza della religione: la quale, come tutto ciò che ha valore spirituale, non è nulla di definito e conchiuso, un sistema, un complesso di idee o fatti rivelati; quel che si dice un dato. È un germe che matura, germoglia e si sviluppa negli animi ben disposti e inclini alla meditazione e aperti all'amore. E i dommi o sono generati dalla fede fecondata dall'amore, e allora sono cose vive e vitali; o sono gettati lì come formule vuote: parole esanimi, facce di farisei, sepolcri imbiancati.

IV.

D'accordo dunque che la religione più religiosa sia la cristiana; che questa come ogni altra religione non possa non essere chiesa, e cattolica (universale). D'accordo pure che la Chiesa, come vita positiva della religione, sia storia, e perciò dommi. D'accordo che i dommi definiscono la verità o contenuto della religione, in quanto negativi piuttosto che positivi: negazione o condanna degli errori, da cui la verità deve essere distinta e preservata, piuttosto che determinazione positiva dell'essenza del Divino. Il quale si pone come tale innanzi all'umana intelligenza in quanto nella sua totalità e infinità piega l'intelligenza al riconoscimento della propria nullità e conseguente incapacità di conoscere per se stessa e liberamente quel Dio che è tutto. Dio ignoto, perciò, e inconoscibile.

Inconoscibile, ma a patto che si veda, si senta, necessario, presente, ineliminabile. Qualche cosa d' immediato, con cui lo spirito umano non può mettersi in relazione, se non immergendovisi e immedesimandovisi. Non conoscendolo, ma sentendolo come si sente ogni sensibile: esistente, presente immediatamente nello stesso senziente. Il quale, per altro, non può neppure accorgersi di se medesimo nel suo sentire, se non si eleva al di sopra del suo semplice sentire, e pensa. E solo pensando, può dire che nel sentire non c' è conoscenza: c' è qualche cosa che non si può sapere che cosa sia, inconoscibile, innominabile. Lingua mortale non può dire nulla di esso. Quindi la negatività dei dommi; quindi il carattere limitativo dell'autorità preposta al mantenimento dei dommi, come alla loro formulazione. Quindi la natura del rapporto tra l' individuo, che è membro della Chiesa, con l'autorità a cui esso deve sottomettersi perché la Chiesa si regga nella concretezza dei suoi dommi: rapporto di limitazione della fede individuale, della personalità religiosa che ha in una personalità diversa e superiore la propria norma e la propria disciplina, come limite della propria libertà.

Ma c' è bisogno ancora di illustrare la dialettica di cotesto rapporto tra autorità e libertà? Occorre ancora mettere in chiaro che non c' è autorità che non sia liberamente riconosciuta? ossia che l'autorità è sì un limite della libertà, ma un limite interno e non esterno, come si crede a guardarne soltanto la superficie? un limite che la libera attività del credente pone da sé a se medesima per realizzare la propria libertà? Potrà la natura di questo rapporto dialettico, che realizza così l'autorità come la libertà, sfuggire tanto a chi tiene a rivendicare la sua libertà quanto a chi pretende di affermare più rigidamente ed energicamente la sua autorità; questo in pratica è un caso frequente; ma ribellioni e

coazioni si risolvono in realtà nella storia della religione, che è dialettica e dramma perpetuo, onde nella lotta degli opposti principî si sviluppa e ringagliardisce di continuo la fede della società religiosa, e cioè degli individui che vivono la loro vita interiore nella solidarietà degli spiriti, che è la realtà dello spirito. Libertà e autorità non si compongono in una lineare precisa e immodificabile diagonale delle forze antagonistiche, se non all' infinito. La realtà concreta e storica è anche qui equilibrio instabile, è tendenza eterna a un ideale, che è destinato a restare sempre ideale per poter adempiere alla sua funzione di forza motrice finale della vita umana. È, in una parola, dialettica; in cui il momento del contrasto, dell'alterità, e diciamo pure della trascendenza, non sarà mai superato una volta per sempre. E l'uomo sentirà sempre più o meno il limite, da cui vorrà affrancarsi; ma non potrà affrancarsene senza che da sé non ponga nuovi limiti, e non torni perciò a vedersi fronteggiato da un ostacolo in cui s' infranga la sua libertà.

In tale dialettica è dunque vana ogni pretesa di assoluta libertà e di autorità illimitata. E i pastori della Chiesa illuminati da quel lume che scaldando i cuori apre gli occhi e l' intelligenza e fa perciò rifuggire dai vani tentativi della violenza sterile e provocatrice, sanno che l'autorità si esercita più con l'amore che con la forza; e alla severa e cupa intolleranza di un Bellarmino preferiscono come di gran lunga più efficace e più cristiano l'amore tutto umano e ilare di un Filippo Neri, indulgente e premuroso, nella convinzione che il peccato altrui è anche peccato nostro e che il santo è santo se non si chiude egoisticamente ed orgogliosamente nella sua santità, ma scende col suo amore fino al debole, e lo sorregge e lo solleva con sé nell'ardua fatica del bene. Il grande deve farsi piccolo: *sinite parvulos venire ad me.* Così si educa da che mondo è mondo: così s' instaura la sola

autorità che non sia parvenza e vano nome, ma effettivo e potente dominio dello spirito. L'amore unisce il grande al piccolo che deve farsi grande. E l'amore, d'altro lato, non l'odio, deve ispirare l' inferiore verso il superiore che, storicamente costituito come termine del rapporto di cui egli è l'altro termine, non è il nostro nemico se non al primo aspetto, e deve esser conosciuto; e perciò dobbiamo andargli incontro con simpatia e con fiducia, certi che egli è uomo come noi, e una parte di ragione ci deve essere anche dalla sua, e a noi spetta di rendercene conto, porgendogli attento orecchio e rispettandolo. *Magna debetur puero reverentia*; ma quanta non se ne deve al vecchio, che è nostro maestro perché è più e meglio di noi quello che siamo noi, ricco di maggiore esperienza, esperto di tanti dolori che noi non abbiamo ancora sofferto: di quei dolori che fanno capire la vita ?

V.

Ma ci può essere religione dello spirito senza amore e solidarietà ? E che è spirito se non amore, e perciò solidarietà o quell'universalità che è unità di tutti ? Il cristianesimo è impregnato da questo concetto dell'unità, non del cosmo o della natura, ma dello spirito. Che non è realtà molteplice. Perché la molteplicità con la negatività reciproca de' suoi elementi è meccanismo, o materia comunque si battezzi. Quando infatti si comincia a riconoscere la nostra realtà spirituale che è la sola per noi conoscibile poiché la monade non ha finestre, tutta la realtà è spirito, come si sperimenta attraverso lo sviluppo della nostra stessa realtà interiore. Ci sono cose innanzi a noi: ma, interrogate, esse ci rispondono. Si animano alla fantasia del poeta e del bimbo che ingenuamente si abbandona al mondo delle cose contemplate

coi vivi occhi dell'amore. Ci rispondono esse e partecipano al nostro sentire e a tutto il mondo sorgente dall'intimo della nostra natura. Piangono le cose stesse con noi talvolta (*sunt lacrymae rerum*); ma quando risorgono nella luce della stagione novella, ecco.

> Primavera dintorno
> Brilla nell'aria, e per li campi esulta,

come dice esattissimamente il Poeta. E poi, oltre le cose, ci sono i nostri simili, gli altri uomini. Simili dapprima nell'aspetto; ma solo che li guardiamo con simpatia, ecco il loro sorriso a manifestarci ben altra profonda somiglianza. Dal volto traluce l'anima. E già il volto ci risponde con un linguaggio, che è la forma del nostro segreto pensiero. Qui veramente siamo nel nostro mondo: lo spirito. L'oggetto in cui si affisa il nostro sentire e pensare, più si sente e si pensa e più ci parla e s'intende; e a mano a mano la sua parola suona al nostro orecchio come la parola che ci sgorga dal petto: la stessa parola, la stessa anima. Nell'oggetto che è lo stesso soggetto (cioè il nostro più intimo essere) non può a noi non svelarsi quello che noi siamo: spirito. Uno spirito; due, ma due spiriti perché sono uno spirito solo. Che non è metafora se non per chi scambi l'uomo, che vale ed è libero, e soffre e gioisce e vive e s'afferma con la sua umanità attuosa, con quella sua materiale apparenza con cui ci si rappresenta dall'esterno nella prima esperienza sensibile: in cui « Don Bartolo pare una statua ».

Questo spirito uno, a sentirlo dentro con la sua infinità, che nel ritmo della nostra vita spirituale trascende sempre ogni concreta determinazione del suo esistere; questo spirito è e non è noi; e perciò ci corregge e ci trae in su, poiché esso è tutto ma nulla propriamente che sia lì, esistente, né in noi né fuori di noi. Questo divino essere la cui immediata presenza nel fondo della nostra coscienza

costituisce l' ineffabile sentimento umano di Dio, suprema certezza in cui è la radice di ogni certezza; questo divino essere ci annienta e ci esalta, ci fa piegar le ginocchia e chinare la fronte nella polvere ma c' infonde la forza di alzare gli occhi al cielo, e ci fa sentire nel cuore quella superiore grazia, quella possente ispirazione onde l'uomo trasumana ad ora ad ora nell'eterno. Ebbene, questo essere donde può sorgere in noi se non dal moto stesso dell'animo, che, come Io o coscienza di sé, si volge a se stesso; e vede se stesso come altro, oggetto; l'oggetto che gli sta innanzi come Tutto e che come tale esclude e stermina il suo opposto, cioè lui stesso, il soggetto, e si pone come l'Assoluto, oltre e fuori del quale nulla è più pensabile?

Qui l'origine e l'essenza della religione. Ma a questo momento iniziale e negativo la religione non s'arresta. L'oggetto è posto e sorge innanzi all'uomo perché l'uomo si realizzi nel suo intimo essere di autocoscienza, non perché si annichili. E perciò la coscienza dell'oggetto esce dalla sua originaria immediatezza; e questo oggetto, come ogni oggetto, agli occhi del soggetto si anima e parla; e l'uomo può parlare a lui; e più, per così dire, lo tratta, cioè più egli si sforza di realizzarsi come autocoscienza, più è forza che l'oggetto gli si appalesi come l'altro se stesso; non l'altro, ma lui stesso. Così avviene nella più ingenua conoscenza della natura, che ne è la conoscenza più semplice; così nel costituirsi dell'umana solidarietà nella storia spirituale della sociale convivenza. Dio si umanizza; e l'uomo nel dialogo e nella società con Dio (spirito, persona), si accerta che egli come uomo non è nulla di immediato, ma pensa vuole ama e insomma si realizza eternamente nella vivente attualità della sintesi di divino ed umano. In un Dio che non fosse spirito e persona l'uomo non si riconosce-

rebbe; e attraverso la sua oggettività chiusa e refrattaria ad ogni umana compenetrazione non potrebbe egli attuare quell'autocoscienza, in cui pur consiste. Dire uomo perciò è dire Dio; e dire Dio è dire uomo; quell'uomo che ogni figlio d' Eva è sempre e non è mai: quell' ideale che egli trova in se stesso come colui che ha libertà, ossia possibilità di muoversi nell' infinito, e perciò pensare secondo verità e agire osservando il proprio dovere e partecipare pertanto al mondo degli eterni valori; ma lo trova, quest' ideale, in sé come termine che infinitamente trascende quel che egli si trova ad essere ogni volta che torni a considerare quel che è, quel che ha detto, fatto, pensato.

Già l'uomo sa che ciò che egli è per sua essenza (essere che pensa e ragiona, ed è libero) non lo è immediatamente e ad un tratto. Codesto è il suo dovere: quello che spetta a lui di attuare; e perciò sa che di ciò che riesce ad essere ha merito o demerito. Perciò non rischia di scambiare sé con Dio. La loro immedesimazione immediata sarebbe la fine d'entrambi, e l'uomo assisterebbe con terrore allo spegnersi di quella gran luce in cui è la sua vita e al venir meno dentro al suo cuore di quel pungolo che lo spinge sempre più in alto. Se la dualità una volta si componesse e risolvesse in una identità e unità definitiva, l'uomo si fermerebbe, il suo pensiero si arresterebbe. Ma ciò è impossibile, perché aver coscienza di sé è superare, trascendere se stesso. Andare più su di quel che già si è. E innanzi a noi c' è sempre il monte da salire, e se noi ci abbandoniamo per pigrizia, che è incoscienza, alla soddisfazione della dilettosa piaggia a piè del monte, ecco la interna rampogna: *qual negligenza, quale stare è questo*? Stare, ristare è impossibile. Correre al monte è il monito di Catone perché è, prima di tutto, il bisogno intimo della nostra natura.

VI.

Voglio sperare che tra i miei ascoltatori nessuno voglia accusarmi che la mia religione umanizzi Dio, o divinizzi l'uomo e finisca col ridurre ad uno i due termini essenziali del rapporto. E tanto meno che voglia attribuirmi la matta pretesa dell'uomo creatore di Dio, come amano sentenziare i pavidi adoratori dei feticci; ché, purtroppo, ce ne sono anche nel seno della Chiesa cattolica, che salgono sui pulpiti e fanno inorridire le anime timorate con le storie inverosimili dell'attualismo. Codeste paure ed equivoci derivano dal separare poco cristianamente ciò che Dio ha congiunto: Dio stesso e l'uomo, facendone i due termini opposti di una via rettilinea, in cui non si potranno mai incontrare senza un miracolo che atterri l'intelligenza. Come se l'intelligenza non fosse necessaria anche per la religione a compimento del sentire, per riconoscerlo, pensarlo e confermarlo.

L'uomo e Dio sono certamente distinti; ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi. Sintesi di Dio che si fa uomo, e uomo che la grazia adegua a Dio, facendo della sua la divina volontà (*fiat voluntas tua* !). Senza l'unità che è la ragione di questa sintesi, non c'è cristianesimo, non c'è religione dello spirito; che, per dir tutto con una formula, è dualità ma dualità che è unità. Il divorzio o antagonismo, che si pretende salvare, è peggio che paganesimo; perché anche il pagano credeva, e perciò confidava, sperando una riconciliazione del naturale e del sovrannaturale, dell'uomo con Dio.

L'uomo che scopre in sé Dio, e in certo modo quindi lo crea, non è l'uomo naturale, ma l'uomo che è spirito, entrato già nel regno dello spirito, ond'è uomo ma è anche Dio. Il quale pertanto viene ad essere creato non dall'uomo, anzi piuttosto da se medesimo. E il Dio che si umanizza è il Cristo; e chi, mercé sua, partecipa della

sua divina natura. Di che è possibile che si scandalizzino i cristiani intelligenti? Io credo che il cristianesimo richieda intelligenza; richieda, come tutto ciò che è umano, spirito che ravvivi le parole, non parole che uccidano lo spirito. E io vorrei si rispettasse un'esperienza che parla a gran voce attraverso tutti i secoli e sotto tutti i cieli. La quale attesta che l'intelligenza si può bandire e negare, ma con un'intelligenza superiore; e dimostra che nessuna psicologia è più acuta e scaltrita, nessuna analisi della vita spirituale più penetrante e più attenta di quella onde i mistici pervengono a quella loro esasperata conclusione, che la luce è nella tenebre e che, insomma, per veder meglio bisogna cavarsi gli occhi. Né vale opporre che quel che conta nei mistici è non la via, ma la mèta; perché questa mèta è raggiungibile soltanto per quella via; che è esercizio d'intelligenza e imperterrita fiducia nelle sue forze. È teologia, ancorché negativa: cioè, filosofia. L'intelligenza si potrà usar bene, o si potrà usar male; ma chi può parlare di abuso, se non la stessa intelligenza? Contro la quale ogni polemica non potrà mai essere che ingratitudine nera, o scempia semplicità di spirito.

Anch'io, sì, ho sempre parlato di ignoto e di mistero, come dominio della fede religiosa; e affermato che la religione incomincia dove s'arresta il processo critico della ragione che indaga e scopre la verità. A definirlo, Dio è l'astratto oggetto; il quale, astratto che sia dal soggetto, è il Tutto, accanto al quale non rimane più posto al soggetto. Dio tutto, e l'uomo niente: è il motto del mistico, lo spirito più logicamente religioso. Ma ogni logica più rigorosa precipita nell'assurdo. E io ho pur detto tante volte che anche il mistico, malgrado il suo fiero proposito di annichilarsi, adora Dio. S'inginocchia, si umilia, ma eleva gli altari, edifica i templi e li arricchisce con le fantasie ridenti dell'arte, in cui si riversa e trionfa, a vantaggio della stessa misticità del credente, l'esuberante

dovizia della sua misconosciuta soggettività. E però ho avvertito che in concreto l'atto dello spirito non sarà mai né pura arte né pura religione, e che la sola religione che ci sia in atto è quella che si celebra nella effettiva vita dello spirito, dove tutto il suo vigore si spiega nella sintesi del pensiero. Perciò la religione si alimenta e coltiva nell' intelligenza, fuori della quale svapora e svanisce in un fantasma inafferrabile. L'esclusione reciproca degli opposti è tendenza a un limite, il cui raggiungimento sarebbe la caduta di entrambi gli opposti.

La religione cresce, si espande, si consolida e vive, dentro la filosofia, che elabora incessantemente il contenuto immediato della religione e lo immette nella vita della storia.

Giacché la religione *stricto iure* non ha storia. La storia la contamina col suo svolgimento, che la sottrae alla immediatezza in cui il sentimento religioso si pone gelosamente come rigida verità, la cui alterazione è falsificazione, opera umana e non di Dio. Che è il motivo del sospetto in cui fin dalle sue origini la storiografia della religione fu tenuta, come sorgente e fomite di dottrine eterodosse ed eretiche. Ma, volere o no, la religione non può non passare attraverso il fuoco del pensiero per tema di bruciarsi le ali che la sorreggano nel suo volo a Dio. Nel fuoco del pensiero acquista essa il calore della vita e la forza onde tutto si assicura nella vita dello spirito, la forza del pensiero; sottratta alla quale la verità è lo schiavo di cui parla Platone, che, non legato alla sua catena, c' è finché c' è, ma può da un momento all'altro fuggire e dileguarsi.

VII.

E qui il mio discorso può finire. Finire, se non altro, per discrezione. Ma somiglia, in verità, al « Palazzo non finito », che c' è qui a Firenze in via del Proconsolo. Non

finito, ma pur bello; e dentro ci stanno tante cose. So bene che tante cose sarebbero ancora da chiarire, tanti dubbi da eliminare, tanti problemi da risolvere. Ma io non pretendo — già s' intende da tutto il mio modo di ragionare — che i miei ascoltatori possano per merito mio salire su fino alla cima del monte, illuminata dal sole; né pretendo di averla toccata io la vetta, privilegiato mortale, investito perciò di una missione particolare. Né luce, né pace, né estasi, né beatitudine di santi, santificati perché morti. A me arride la luce della vetta, ma della vetta da conquistare. E non posso promettere né a me né altrui altro che la fatica dell'ascesa: il problema che si risolve per rinascere, l' inquietudine del cuore che non posa e cerca sempre perché ha sempre da cercare. Nella ricerca la vita; e se nel separarmi da voi non posso presumere di lasciarvi appieno soddisfatti, benedetta, lasciatemi dire, l' inquietudine che vi ho data! Il mio scopo è raggiunto.

POSTILLE

I.

Può parere paradossale l'assunto dell'autore che l'ha voluto rivendicare a sé il diritto di dirsi cristiano e cattolico, senza nulla disdire del suo idealismo. Ma egli espone, sia pur brevemente, le ragioni della sua tesi; e se non c' è da meravigliarsi che molti, i quali amano per solito starsene comodamente adagiati sulle frasi fatte e sulle idee correnti tra gli uomini della strada, non vorranno prestar attenzione a tali ragioni; ci sarà pur qualcuno che queste ragioni vorrà esaminare attentamente. E non sarà forse senza utilità. Perché potrebbe darsi che se ne fosse indotti a smorzare il tono di molte polemiche che, stringi stringi, si dimostrano affatto verbali.

II.

Quella mia conferenza fu da me letta a Firenze il 9 febbraio di quest'anno [1943] ma era abbozzata fin dall'agosto dell'anno passa-

to a Forte dei Marmi, dove il gentilissimo collega Lamanna venne ad insistere nell'invito che parlassi anch'io su tale argomento, che era stato durante l'anno il tema della sezione fiorentina dell'Istituto di studi filosofici. Essa perciò nella sua ispirazione non ha potuto trarre neanche l'occasione da altra dichiarazione congenere posteriore, con cui un famoso pettegolo della polemica religiosa italiana s'è compiaciuto malignamente di metterla in rapporto; quasi che, del resto, il tenore della dichiarazione a cui si allude non fosse già un luogo comune della filosofia idealistica, almeno da Hegel in poi. C'è stato poi chi quella conferenza ha voluto mettere in relazione con la visita da me fatta al Sommo Pontefice per un atto di doveroso omaggio nella mia qualità di presidente dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, avendo l'Istituto pubblicato un importante volume sul contributo che le Missioni cattoliche in Asia recarono nel Cinquecento alla conoscenza dell'Oriente in Europa, e a quello dell'Europa in Oriente. Altro pettegolezzo, di cui non posso che sorridere. Come vorrei pur confessare che non m'han dato gran fastidio i critici, benevoli o meno, che hanno battagliato intorno alla mia conferenza per dimostrarmi — santa ingenuità! — che io cattolico non ho diritto di dirmi se per cattolicismo si deve intendere quello che intendono questi beati miei critici, o magari il Pontefice. Non mi han dato fastidio, perché questo appunto era quello che avevo detto io nella stessa conferenza, citando per l'ennesima volta una drastica frase della *Riforma cattolica* del Gioberti, che mi pareva sufficiente da sé sola ad eliminare gli equivoci che mi premeva molto di evitare. Al qual proposito, per altro, non è bastata a un eccellente amico la mia avvertenza che la «poligonia del vero» giobertiana non è protagorismo né scetticismo. E si è fatto la croce per respingere lo spettro di Protagora. La verità è che Dio ha fatto benissimo anche nel dare il mondo *disputationibus hominum*, volendo perciò che essi stessero più a discutere che a godersi i facili consensi; ma in certe materie, come le credenze religiose che toccano il vivo degli interessi umani, è difficilissimo farsi intendere quando non si stia a ripetere le formule comunemente ricevute. E non val la pena di affliggersi ogni volta che si sperimenta questa verità.

Dirò semplicemente agli insoddisfatti: — Credete voi che il mio non sia il cattolicismo ortodosso? Sono del vostro stesso parere. Ma resta a voi di capire perché la mia concezione religiosa della vita non si possa non dire cattolica: sia pure d'un cattolicismo a modo mio. —

III.

IL CARATTERE RELIGIOSO DELL'IDEALISMO ITALIANO

I.

Chi ha qualche notizia della filosofia italiana d'oggi, sa quanta parte occupi nella sua letteratura la polemica. Giornali e riviste, congressi e società lottano senza tregua. Libri e opuscoli spesso non hanno altro fine che quello, puramente negativo, di abbattere l'avversario. E l'avversario, il grande avversario del quale tutti parlano e contro il quale da ogni parte si combatte, è l'idealismo. Questo, dal canto suo, non dimostra in verità di darsi un gran pensiero della battaglia. Agli attacchi risponde per lo più col silenzio; ai congressi non interviene a raccogliere la sfida degli oppositori e a difendersi. C'è chi dice che esso riconosca così di essere in crisi, disposto ad assistere rassegnato al proprio tramonto; c'è chi sospetta in questo contegno sicurezza di sé e disprezzo di una polemica che troppo spesso svela pratici interessi particolari ed estranei all'intrinseco valore delle idee per meritare una seria discussione filosofica: sicurezza e disprezzo, che consiglierebbero all'idealismo di lasciar correre, e aspettare. Aspettare che le idee facciano il loro corso, poiché non sono mai gli uomini, come crede l'uomo del volgo, a muovere le idee, anzi sono le idee a muovere gli uomini.

In realtà nel coro delle voci, che in questi ultimi anni si son levate in Italia contro l'idealismo, non ce n'è una che esprima un nuovo bisogno e un nuovo principio,

o che denunzii un difetto non prima notato nel sistema combattuto. Sono le solite critiche generiche contro un generico idealismo, in cui gl' idealisti non possono riconoscersi. Sono le vecchie affermazioni del senso comune, della mentalità scientifica naturalistica realistica, o della grossolana coscienza religiosa contenta di fantastici miti e di sonanti luoghi comuni. Sono critiche alle quali chi abbia l'animo sgombro da prevenzioni e sincero amore della verità, ossia animo realmente disposto a capire, trova adeguata risposta in tutta la storia della filosofia moderna e nei libri stessi degli idealisti. I morti combattono i vivi. Tomisti a braccetto di vecchi positivisti, ai quali non par vero di aver finalmente degli alleati contro il formidabile nemico, che li aveva sbaragliati, ridotti al silenzio. Gli uni e gli altri s' incoraggiano a vicenda per persuadersi d'essere risuscitati a difesa della scienza, dell'esperienza, come se gli idealisti ne avessero negato la ragione e il valore. I realisti più ingenui — come dire, i fossili della filosofia — son tornati in processione con grandi grida di giubilo, come se non ci fosse stato mai non dico un Kant o un Berkeley, o un Leibniz, o un Descartes, ma un Socrate; il quale più di ventiquattro secoli fa osservò questa semplicissima cosa, che non si parla mai d'altro che di concetti. E chi se ne ricorda, o ne ha qualche sentore, crede di saperla più lunga degli altri, inventando una nuova parola, poiché c' è sempre qualcuno che si contenta di parole: e scopre il « superrealismo » !

Ma, realisti o superrealisti, l'accordo è completo quando si tratta di chieder conto all' idealismo del trascendente, del limite del pensiero, del mistero; alla presenza del quale tutti prendon coraggio contro l' idealismo, perché qui il numero degli alleati cresce, cresce, e diventa folla: la folla che ha bisogno del comodo cuscino di una fede purchessia, su cui, stanchi delle fatiche della vita, si

possa una volta posare il capo, e dormire; senza cercare come questo cuscino sia stato fatto e da chi (poiché neanche i cuscini cascano dal cielo come la manna agli Ebrei nel deserto, e infine costano anch'essi fatica!). Oh la gioia d'aver la folla dalla parte propria; la folla che grida *crucifige*! Allora si denunzia, si provoca una condanna che si spera metta a tacere l'avversario, e la partita è vinta.

Cioè, pare che sia vinta. In realtà, i morti restano morti, per quanto rumore facciano; e i vivi restano vivi; e lo dimostra, non fosse altro, lo stesso rumore che si fa contro di loro. Prova eloquente del pensiero che bisogna pur darsene, e di cui, evidentemente, non ci sarebbe più motivo se i morti fossero stati composti per sempre nei sepolcri.

In conclusione, tutto il polemizzare, che oggi si fa in Italia contro l' idealismo, è il primo vasto riconoscimento dell'azione che esso effettivamente ha esercitato ed esercita sul pensiero italiano: sulla cultura e sulla vita, sullo spirito scientifico e letterario come sulla coscienza nazionale e sull' indirizzo politico del popolo. Con l' idealismo la filosofia, come già nel periodo glorioso del risorgimento nazionale, è uscita in Italia dalle scuole e dai libri, ed è entrata nel movimento universale dello spirito, sulla via maestra della storia. E su questa via procede infatti con una forza che nessuna polemica può arrestare.

II.

Qual' è questa forza? Prima di tutto, la filosofia idealistica, come noi l' intendiamo, non è una teoria, una definizione, un concetto del mondo: uno di quei tanti giuochi con cui gli uomini si sono illusi di chiudere, almeno simbolicamente, l'oceano sterminato dell'essere nel

bicchiere di una formula. Per l' idealismo, la filosofia non è né una contemplazione della vita né una contemplazione della morte (che è poi lo stesso, nel pensiero di chi preferisce questa seconda espressione); e non è un collaudo della divina opera del creato; e neanche la postuma e oziosa consapevolezza che l'uomo debba acquistare della vita dopo averla vissuta ed essersi liberato dalle cure serie, gravi e talora tormentose, che la vita impone con le sue assillanti difficoltà da affrontare e vincere se si vuol vivere. Tutti questi modi accademici tradizionali di vagheggiare la filosofia come una scienza sterile ed ornamentale e un lusso antieconomico, o tutt'al più come una poesia in cui s'effonda il sentimento universale della vita, sono stati dall' idealismo nostro definitivamente smessi come vecchi abiti logori e inservibili. Essi infatti presupponevano un pensare condizionato dalla realtà intesa come semplice oggetto del pensiero: concetto realistico, scientifico quanto si voglia, e infatti non c' è scienza che non lo ammetta e non ne senta il bisogno, ma fanciullescamente ingenuo; perché se la realtà è l'oggetto del pensiero, non può essere condizione del pensiero che la contiene, anzi avrà essa evidentemente la sua condizione nel pensiero. Il mondo di cui si può parlare, anche per dirne che è tutto un mistero, è il *nostro* mondo; cioè *questo* mondo, che è questo in quanto lo apprendiamo e lo facciamo nostro col pensiero che comunque lo possieda.

E infatti, se così non fosse, il pensiero, condizionato, non sarebbe libero; cioè non potrebbe pensare, se pensare è scegliere il vero dal falso. E tutta la vita dello spirito, che è sempre scelta, libera scelta, libertà, sarebbe impossibile. Il mondo non è prima del pensiero; e il mondo della filosofia non è prima della filosofia, fuori della quale non esiste.

In secondo luogo, la filosofia dell' idealista non è un ultimo termine, che abbia nello stesso pensiero umano i

suoi precedenti, quasi una lunga via da percorrere prima di raggiungere la mèta finale: una via, lungo la quale ci siano tante forme di pensiero, più o meno irriflesse e frammentarie, e pur legittime perché utili ai gradi della comune vita spirituale pratica e teorica, non ancora pervenuta a quella riflessione superiore e universale che è propria della filosofia. No, l' idealista ha osservato che questo albero o questa piramide del sapere, con tanti rami o piani inferiori e superiori, e una cima, splendida, alla sommità, è una rappresentazione fantastica del pensiero astrattamente concepito e materialisticamente obbiettivato. Non c' è un'attività pratica e un'attività teoretica dello spirito; ma quella che pare soltanto attività pratica rispetto a un momento della nostra vita interiore che ci si rappresenta come teorico, non è né pratica né attività; ma solo un'astratta immagine da noi arbitrariamente fissata e poi scambiata per qualche cosa di effettivamente esistente. L'attività spirituale è sempre teoretica perché consapevole di sé, ma è insieme pratica perché realizzatrice di una determinata forma di spiritualità; e non c' è mai altra praticità che il realizzamento della realtà dello spirito. E neppure c' è luogo a distinguere un pensiero filosofico da un pensiero che tale ancora non sia; perché pel pensiero che si ponga come filosofico, non c' è altro effettivo pensiero che quello appunto, unico, in cui esso si attua; e l'altro è sempre un'astratta immagine, morta e illusoria, salvo che per la funzione che esercita nell' interno di quel medesimo pensiero che se ne serve per svalutarla ed elevarsi al disopra di essa.

L'uomo non è filosofo alla vecchiaia o nell'età matura. È sempre filosofo, e non è mai. Mai abbastanza, poiché esser filosofo è pensare, e pensare è cominciare, ossia passare dalla tenebra alla luce: passare continuo. Mai abbastanza, e pur sempre filosofo, a risolvere quel problema che in ogni momento è, per l'uomo che lo sente,

il problema della vita: l'unico, l'infinito, l'universale problema della vita. Il quale s'impone e richiede una soluzione che è indispensabile; una soluzione della quale non si dispera senza perder terreno e venir meno all'impegno di quella volontà che ci tiene in vita. Quegli stessi problemi che comunemente, dal punto di vista dei più generali ed urgenti bisogni della vita, appaiono più astratti, teorici o speculativi, per l'uomo che li sente e perciò se ne preoccupa seriamente — come conviene se ne preoccupi il filosofo, che ai suoi pensieri deve sempre dedicarsi, al dire di Platone che se ne intendeva, con tutta l'anima — sono tanto concreti, pratici e stringenti quanto è per l'affamato quello del pane quotidiano. E dico per l'affamato, e non per ogni figlio di Adamo in un momento qualsiasi della sua esistenza, perché un tormento dello spirito può attutire anche il desiderio del cibo e farne piuttosto sentire ripugnanza e disgusto invincibile.

La filosofia pertanto è per l'idealista la soluzione del problema della vita; o meglio la vita stessa, che è sempre un problema ma è anche la soluzione di questo problema. Sempre, nel piccolo e nel grande, negli albori balenanti della iniziale coscienza infantile ancora fasciata di sonno, e nel pieno meriggio del pensiero padrone di sé, libero, forte del suo carattere e di quella creatrice energia che vince ogni ostacolo, fisico e morale, della natura o dell'uomo ostile, perché non ancor conosciuto né quindi interamente signoreggiato. Così nel chiuso della vita individuale, come nel teatro immenso della storia, dove ogni passo innanzi, ogni affermazione dello spirito umano è la soluzione di un problema: di un problema che è risoluto quando è sentito sul serio, e allora è scrutato con occhio che penetra e trapassa ogni mezzo, per opaco che a principio possa apparire.

Questa è la nostra vita, questo è l'uomo: infine, pensare. In questo pensare si riassume, in una equivalenza

costante, ogni fatica, ogni sforzo, ogni lavoro; per esso si crea ogni bene, ogni ricchezza. La quale può avere immediatamente forma materiale e tangibile, ma non si gode mai od apprezza se non con l' interno gusto dello spirito, dove ogni valore ha esistenza. Per esso si spianano i monti, si tagliano gli istmi, si valicano gli oceani, si frugano le viscere della terra e si violano le regioni eccelse della stratosfera; ma, sopra tutto, si fa la luce nelle menti e nei cuori, si creano le istituzioni, si edificano gli Stati e lo spirito diventa signore del mondo.

III.

Giacché questa meravigliosa potenza del pensiero è pur la prerogativa dell'uomo. Ma dell'uomo, avverte l' idealista, che pensa; che non è né l'uomo morto, né il dormiente; non è l'uomo effigiato col meccanismo della fotografia o col pennello del pittore o con la fantasia del poeta o con la discriminante e generalizzatrice intelligenza dell'antropologo, né fissato, quasi farfalla appuntata dallo spillo dell'entomologo, dall' immaginazione storiografica nei quadri del tempo o dello spazio: morto anch'esso, e messo lì come una mummia, a dormire il sonno della sua morte immortale. L'uomo che pensa e può dire di esser appunto pensiero, come afferma ognuno dicendo di sé « Io », cioè compiendo quell'atto di pensiero con cui si afferma se stessi e si può quindi pronunciare codesta parola dandole un significato; quest'uomo che pensa, non è un *oggetto* del pensiero (una delle infinite cose a cui si può pensare), bensì piuttosto il *soggetto*; il quale per pensare, con quella libertà che è essenziale al pensiero, bisogna che sia, ed è infatti, non un soggetto particolare, ma il soggetto nella sua infinità o totalità, ossia il Tutto come soggetto pensante.

Questo soggetto che è in noi, è quello che, qualunque cosa pensi o senta o voglia, si presenta e fa valere, prima o poi, come il Tutto, fuori del quale non c' è nulla; nulla pensabile, nulla da riconoscere. Pensiero vero, che non pensa per me solo, ma per tutti; volontà razionale e giusta, che non è il mio arbitrio, ma la volontà di tutti, a cui tutto deve obbedire: la legge. Non è questa la pretesa del bambino, che l'adulto dice egocentrico perché non conosce limiti al suo prepotente volere? E non è pur questa la pretesa del pensatore, che non può a meno di volere il consenso di tutti? e dell'uomo di Stato, la cui missione non può svolgersi se non come una conquista degli spiriti? E non è pur questa la pretesa del santo, che non può fare per suo conto la volontà di Dio senza aspirare a farla valere come volontà di tutti: a farla valere, com' è noto, con l'amore e con la virtù dell'esempio, o con l' impeto di un Domenico di Guzman che *negli sterpi eretici percosse.... più vivamente quivi dove le resistenze eran più grosse*? Aprire la bocca, anche per raccontare la nostra gioia o il nostro affanno, è sempre un confidare, anzi esser certi, che saremo ascoltati come voce che esprime una verità vera universalmente, e in cui tutti, se essi c' intendono, se noi ci si faccia intendere, devono pur consentire. Certezza o fiducia, che attesta solenne nel fondo d'ogni uomo che senta d'esser uomo tra gli uomini, nel mondo, al cospetto di Dio, che chi parla, ossia chi pensa in noi, non è uno dei tanti, che è nato ieri e domani morrà, ma il Tutto.

IV.

Grande orgoglio, quantunque non nuovo ai cristiani credenti nel mistero dell' incarnazione, onde l'uomo redento dal peccato originario può svincolarsi dalle strette

della natura e sollevarsi nel mondo dello spirito. Ma è l'orgoglio di chi pur sente religiosamente la più profonda umiltà del proprio essere, appena questo essere si stacchi dall'azione ricreatrice dello spirito e si consideri astrattamente in se stesso, cogli occhi del corpo. Tale essere infatti, come l' idealista lo concepisce, è un puro niente: l'assoluto niente: quel niente al posto del quale sottentra la realtà vivente dello spirito. La quale non è mai niente di esistente, che sia già in essere, come qualche cosa di fatto. Perciò, ogni volta che gettiamo gli occhi addosso a noi stessi, corpo o anima, carne o vissuta esperienza e conseguente patrimonio intellettuale o morale, non troviamo altro che il nulla: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Perciò nulla ci appaga del già acquistato, e ogni piacere viene a noia, e la nausea, il fastidio c' incalza sempre che ci si volga indietro a mirare il già fatto: almeno se non si rimbambisca, e non si perda il senso e il gusto della vita! E bisogna lavorar sempre, e sempre pensare, sentendo, come ben disse quell'antico di Cesare, di non aver nulla fatto se ancor rimanga altro da fare (*nil actum credens, quum quid superesset agendum*). Nulla aver fatto, e nulla essere. Guardare perciò avanti, e mai indietro.

Quindi la vita intesa come dovere, missione; e perciò sacrifizio, abnegazione; sentire il proprio niente per ingrandir l'animo e vivere in ispirito. Non presumere di sé, e vedere il mondo in tutto il suo valore come una conquista ancora da compiere, un dovere da adempiere. Ogni respiro della vita un dovere; e un morire continuo a se stessi per rinascere nello spirito che è unità, consenso, vita comune, sociale, morale, universale. In ogni istante impegnata nel nostro sforzo l'aspirazione universale del Tutto a realizzarsi nella luce del pensiero. Una responsabilità enorme, dunque: non soltanto di quelle azioni che par di poter riferire immediatamente a questa nostra

limitata personalità onde ciascuno di noi si distingue da tutti gli altri ed ha la sua anima in diritto e in grado di salvarsi anche se tutte le altre si perdano: ma anche di quelle dei propri figliuoli, dei propri scolari, e di quanti sembrano tuttavia operanti sotto la nostra guida o ispirazione. Responsabilità di ogni nostra azione come azione in cui tutto è impegnato, e sono quindi impegnati tutti gli altri uomini che distinguiamo pure da noi, vivi e morti e nascituri, in una solidarietà universale e infrangibile, sgorgante dalla sorgente unica di ogni attività. Rispetto alla quale la distinzione è qualche cosa di postumo.

V.

La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle argomentazioni ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente o praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi alla vita. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poiché ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere, e piantato l'essere — cioè il Tutto, la Realtà, Dio stesso — nel cuore dell'uomo; e inculca perciò in questo la fede nella sua missione creatrice.

La sua forza è nel suo carattere religioso, al quale si deve se essa ha investito, come fede animatrice, le coscienze, e ha suscitato entusiami e avversioni, che nessuna filosofia forse come teoria scientifica ha mai suscitati. Giacché la religione entra in tutti i pensieri degli uomini, laddove ogni arte o scienza particolare si contenta di una sfera determinata d'interessi, fuori della quale non ha ripercussioni né conseguenze. E la filosofia partecipa di questo carattere totalitario e perciò

vitale o etico della religione, ogni volta che non si chiuda in tecnicismi e formule intellettuali, ma faccia sentire con i suoi problemi ad ogni uomo, che *de re sua agitur*. Così le accadde con Socrate, che perciò non si chiuse in una scuola, ma preferì girare per i mercati e le botteghe degli artigiani e nella piazza dove si radunava il popolo di Atene, accostandosi a tutti, e tutti interrogando intorno a ciò che si credevano di sapere e di possedere come soluzione del loro problema della vita. Così le accadde a Parigi, quando il prestigio dell'averroismo gettò negli animi di moltitudini di scolari appassionati il dubbio sulla immortalità dell'anima e sulla possibilità di un accordo della verità filosofica con la rivelata. Così nel Rinascimento, quando umanisti e *homines novi* si sentirono crescere nell'animo l'ardire e la potenza del pensiero e videro l'universo infinito, e l'infinitamente grande identico con l'infinitamente piccolo, e pulsare così in ogni punto l'anima universale, e contrastare perciò la filosofia con la teologia ricevuta, e necessaria quindi la rottura col mondo in cui questa imperava, e necessaria anche la morte per tener fede alle proprie idee. Così sempre e dovunque la filosofia sia filosofia e abbia perciò una parola da dire ad ogni uomo.

Proprio come la religione; la quale solo *idealmente* è distinta dalla filosofia, laddove in realtà ogni religione è sempre una filosofia, e ogni filosofia, se degna del suo nome, è una religione. E la differenza, idealmente nettissima, in concreto è più nell'accento che nel contenuto di quel che dicono; poiché la religione accentua il momento del niente da cui lo spirito muove e la filosofia quello del tutto a cui lo spirito arriva, senza che l'una possa contentarsi del puro niente (neanche nel buddismo), né l'altra starsene legata al puro tutto. Da questa differenza di accento deriva che la religione sia portata a postulare una realtà esterna al pensiero dell'uomo, in

cui esso si riversi e ritrovi tutto ciò di cui ha vuotato se stesso per annullarsi, e che pur costituisce la sua vita: una realtà che sia tutto l'essere (laddove l'uomo si profonda nella propria nullità) e contenga perciò la verità, il bene, tutto ciò che occorre all'uomo e che egli, dato quel supposto, non può trovare in se medesimo. Donde la necessità di una rivelazione al pensiero che da sé non potrebbe mai sollevarsi alla cognizione della verità; la necessità di una grazia, o soprannaturale soccorso alla volontà incapace per natura di operare da sé liberamente, e però inetta a penetrare nel mondo morale; la necessità insomma di un complemento integrante l'essenza limitata dell'uomo; tanto limitata da doversi idealmente definire come puro non essere. Ma si tratta solo di accento; poiché, in realtà, non è possibile che l'uomo stesso non contraddica alla sua stessa asserzione mistica costruendo egli l'altare innanzi al quale deve prosternarsi; è impossibile, dico, non affermi egli tutto il vigore della sua personalità nel momento stesso che la dice annientata: vigore razionale e sentimentale, poiché egli foggia con la ragione e con l'arte il Dio della sua fede. L'uomo diceva arditamente Gioberti, rende a Dio la pariglia; ricrea cioè il suo Creatore.

D'altra parte, la filosofia accentua il motivo della ragione e della libertà, ossia dell' infinità dell'umana natura in quanto realtà pensante, autocoscienza e persona; ma non perciò nega il limite e la necessità in cui questa personalità si trova, di superare se stessa; anzi fa consistere in ciò l'essenza della realtà spirituale, nel trascendere se stesso, e attingere nella realtà trascendente — nella *sua* realtà trascendente — la realtà. E la religione non può condannare questo atteggiamento profondamente religioso della filosofia se non per la pretesa evidentetemente assurda di porsi nella sua astratta idealità come qualche cosa di concreto ed effettivamente esistente.

Pretesa che equivarrebbe a volere una religione che, per negare assolutamente l'essere dell'uomo e lasciare nella sua infinita positività Dio solo, si ridurrebbe a negare se stessa come rapporto dell'uomo con Dio, non potendosi concepire rapporto tra un essere che esiste e uno che non esiste. Perché rapporto ci sia, occorre bensì l'unità dei due termini; ma occorre pure la loro dualità.

L' idealismo contemporaneo italiano non solo non crede di lasciare inappagata nessuna reale esigenza religiosa dello spirito; ma, nella salda convinzione del valore del Cristianesimo come la concezione filosofica più adeguata che tra le forme storiche della religiosità il pensiero umano, nella sintesi delle più profonde aspirazioni mistiche dell' Oriente e delle più solide speculazioni logiche dello Occidentale, abbia elaborato dell' immanente concetto del divino, è fermo altresì nel ritenere che nessuna delle moderne filosofie interpreti meglio e realizzi l' intuizione cristiana della vita. Intuizione che l' idealismo non esita a dire immanentistica, non perché, come persistono a intendere, equivocando, i suoi più pavidi e temerari accusatori, voglia negare Dio per affermare l'uomo, anzi per assicurare nel pensiero e nella vita quell'unità del divino e dell'umano in cui il Cristianesimo consiste.

Intuizione immanentista, che esalta, certamente, l'uomo, ma nella coscienza di una grandezza che non si possiede già, ma si deve possedere, e si può: nella coscienza cioè dell'alto dovere che è per lui lo stesso esistere. Coscienza bensì della propria libertà o infinità, ma in quanto questa infinità o libertà è un' ideale.

VI.

Una tale filosofia è sì idealistica; ma essa non ha nulla da apprendere dal realismo, e chi crede di tornare a tirar fuori contro di lei dai vecchi armadi tarlati e polverosi

l'arrugginita arma dell'esperienza o dell' intuito, per rivendicare contro l' idealismo le ragioni della realtà assoluta ed estrasoggettiva, non s'accorge del ridicolo anacronismo che gli fa scambiare nel buio d'una notte senza stelle tutti gl' idealismi; quantunque a cominciare dal Kant, come sa ogni lettore della *Critica della ragion pura*, siasi posta ogni cura a distinguere nettamente lo stesso idealismo trascendentale dall' idealismo soggettivo berkeleyano. Tanti sono gl' idealismi quanti i concetti del soggetto; e quando il concetto del soggetto non è più un centro di rappresentazioni ma la stessa realtà assoluta nell'atto che diviene consapevole di sé, il realismo che si opponeva all' idealismo è già assorbito dentro di questo e quindi sparito con tutte le sue istanze antidealistiche. La conoscenza del nuovo soggetto non è l' immagine o l'ombra che il mondo proietta nel cervello dell'uomo, ma lo stesso universo nella crisi attuale della sua coscienza, fuori della quale non rimane se non l'ombra appunto di un' idea assottigliata dall'astrazione e proiettata fuori della coscienza a cui essa appartiene pur sempre.

All' idea solida e corpulenta del nuovo idealismo nulla di veramente solido, corpulento od esistente di quella esistenza che è da Dio, è estraneo. Nulla, né della vita presente né della storia; la quale tutta si assomma e presenta, pulsa ed agisce nell'attualità immortale e però assolutamente presente della vita spirituale. Nulla, né dei fulgenti fantasmi dell'arte, dei quali non si potrebbe nel mondo spegnere la bellezza, senza che questo mondo precipitasse tutto nel vuoto da cui lo evoca il cuore commosso e meravigliato; né degli incrollabili principii quadrati della ragione onde si eterna logicamente nel sistema del pensiero ogni contingenza che s' intesse nella trama del reale; né delle forze naturali che sembrano meccanicamente agenti nel congegno della vasta mole mon-

dana, né delle forze morali onde l'uomo, secondo i suoi interessi e i suoi ideali, sa di costruire questo sempre vivo e progressivo mondo delle nazioni, tutto guerre e leggi pacificatrici nell'organismo dello Stato in cui l'uomo viene sempre più concretando il suo volere ordinatore del regno dello spirito che solo è veramente reale. L'idea del nuovo idealismo italiano è il tutto che pare spazio, tempo, natura, meccanismo, moltitudine di umane generazioni che si succedono come le foglie della foresta, che escono a primavera dalle gemme e verdeggiano, e appassiscono all'autunno e cadono. Pare, veduto dall'esterno. Ma nell' interno, dove infatti soltanto si trova, non è né moltitudine, né meccanismo, né natura, né spazio, né tempo, e quindi nemmeno nascere e morire, ma questa vita spirituale che è pensare, un eterno pensare, una libertà infinita, lo spirito. Nel quale il singolo non aspirerà a sommergersi in mistica estasi, poiché a lui spetta di realizzarlo questo spirito, per realizzarvisi: a lui spetta di lavorare, guadagnarsi il suo pane sì, come vuole la divina parola, col sudore della fronte: cioè, infine, pensare; e così attuare questo pensiero, che è la vita dello spirito.

VII.

Facile e comune parola: « pensare ». Ma enorme il suo significato, ed arduo lo sforzo che si richiede a tutto abbracciarne il contenuto; poiché pensare è tutto. È tutto quello che l'uomo può fare e deve fare; è tutto quello che si fa nel mondo, che pensando si crea e si regge: un pensare che è luce di sapere ed è caldo di passione e però tenacia di volere: eterno atto che ci fa assistere, ammirando, al levarsi maestoso del sole rosseggiante all'aurora, al brillare notturno delle stelle del cielo, allo

sbocciare del fiore tra le tenere foglie spuntate dov'era pochi mesi prima il ramo secco, al nascere della nostra creatura che col suo primo pianto irrompe nella nostra vita ad investirla d'una luce nuova come in un nuovo mondo d'amore di pensieri di doveri; al suo primo sorriso, da cui s'affaccia gioiosa un'anima nuova a prometterci un avvenire confortato da un nuovo affetto in una nuova compagnia; e poi e poi al miracolo d'ogni parola creatrice e rivelatrice (quando, detta da noi o da altri, ci suoni dentro) di nuove terre e nuovi cieli, di una vita non più conosciuta, di un universo che sorge dal nulla; al miracolo del genio che rifulge nei pochi *quos aequus amavit Juppiter*, ma, anche tenue fiammella, illumina ogni anima e la rende capace di scorgere ogni creazione dello spirito e di parteciparvi. Pensando, l'uomo ha una religione, da quando ascolta la voce segreta di Dio che gli parla nel petto e gl'ispira i casti pensieri della sua eterna salute, fino a quando coi sacri riti ama ricongiungersi a questo supremo principio, da cui può aspettarsi soccorso e conforto alle energie stesse di cui è dotato. Pensando, l'uomo raccoglie nel cuore quell'invitto impeto dell'estro che lo fa poeta di un mondo incantato. Pensando, ama egli ed agisce: e si fa uomo sociale, nella famiglia e nella città, nei rapporti sociali e nello Stato; e la sua personalità si slarga attuando la sua originaria ed essenziale universalità. Pensando, insomma, fa la storia, che pare passi e precipiti incessantemente nel gorgo del passato; ed è sempre lì, presente e operante nella coscienza dell'uomo, travaglio della sua intelligenza ricostruttiva di se stessa e passione inestinguibile; presente come monumento, piantato nel suolo con le sue fondamenta incrollabili, e torreggiante, *aere perennius*, anzi immortale.

Tutta un pensare ansioso di un soggetto sensibile a tutte le risonanze molteplici svariate complesse della

vita comune è l'azione politica dell'uomo di Stato e dei cittadini, che, collaborando e consentendo, si fanno tutti un solo volere, un solo pensiero, un solo uomo.

Un popolo, un uomo: questo lo Stato. Un uomo, esso, in cui interessi e idee sono concordi, di un volere, coerente e unitario, forte del suo carattere, e perciò armato di mille e mille volontà che fanno blocco in una volontà che comanda per tutti. Un uomo grande che, — si creda o non si creda nella realtà etica dello Stato, — è sempre infatti il solo uomo che ci sia. Esso è sempre nel piccolo, e lo governa come legge che più o meno è nella sua volontà; lingua, che è nazionale ed è perciò, essa stessa, con la sua grammatica e col suo vocabolario, un sistema di leggi; memoria e tradizione di una storia che è nostra e forma la base del nostro essere morale; concetto del l'avvenire, ideale, programma, speranza abbracciante il nostro destino nel destino della nostra patria o, comunque in un destino comune.

Così per l' idealismo la filosofia che sia lo stesso umano pensiero, — che può maturare e matura sempre poiché il suo essere è il suo formarsi e svolgersi, ma è sempre il pensiero —, non può non essere politica: voglio dire interessamento e azione rivolta a quel mondo sociale da cui la filosofia astratta e intellettualistica vecchio stile si sforzava a tutto potere di tenersi lontana; quasi che la passione che pullula dall' interesse politico fosse una contaminazione della ragione superiore speculativa di cui si favoleggiava propria una libertà che si definiva *apatia*. Da Platone a Kant la filosofia è stata una caccia spietata e senza tregua alla passione. E questo concetto ascetico di un pensiero freddo, sottratto al tumulto e al movimento del sentire, rimane tuttavia per molti filosofi del nostro tempo l' ideale della filosofia.

Ideale ingenuo! La stessa libertà spinoziana della filosofia, che intende e perciò non s'allieta né s'addolora, è

evidentemente essa stessa una grande passione. Spinoza la dirà amore intellettuale; sì, intellettuale; ma amore. E la psicologia del misticismo sa bene che l'amore di Dio si svolge per tutta la gamma che è propria dell'amore delle creature; e Giordano Bruno, che accetta la morte più atroce anzi che dividersi dalla sua verità, che sola, com'egli dice, l'*innamora*, conosce confessa e canta il tormento di questa veemente passione che divampa intorno ai pensieri più alti, alimentati da un maggiore sforzo della personalità. Senza passione non c'è pensiero; anzi è la passione che aguzza l'occhio a penetrare più addentro e sostiene la tenacia del meditare, del cercare, del ragionare, del controllare con cui si arriva alla certezza del possesso della verità.

Perciò l'idealismo italiano ha rivendicato ed esaltato nella vita dello spirito la passione; e ha voluto la vita come milizia e lotta, in cui l'uomo impegnasse tutto se stesso, per esser se stesso, nella vita e nella morte. E per questo suo concetto, che si rivolge alle menti ma per raggiungere l'uomo, e parla agli studiosi ma per essere ascoltato da tutti, questo idealismo, inteso, frainteso, magari non inteso, attira l'attenzione universale; desta amori e odi, entusiasmi e sospetti; suscita polemiche fierissime, come dicevo a principio: polemiche in cui gl'interessi politici, economici, religiosi si mescolano agli interessi astrattamente speculativi. Questa filosofia, con scandalo dei ben pensanti, è nella mischia, persuasa schiettamente che lì sia il suo posto, rassegnata agli inconvenienti di tutte le mischie, retta da una fede che non crolla, nella propria forza e nel proprio destino.

APPENDICE

LA STORIA DELLE RELIGIONI

Una storia delle religioni va incontro per la sua stessa natura a due ordini principali di difficoltà, le quali appaiono e in parte sono tra loro contradittorie, in modo che superarle tutte due riesca assai ardua impresa, quantunque dalla misura in cui vince l'una e l'altra insieme dipenda il suo valore essenziale. In primo luogo, la religione, per ciò che essa ha di specificamente diverso dall'arte, dalla scienza, dalla filosofia e da ogni altra attività spirituale oggetto della storiografia perché essa stessa storica, non può disconoscersi che si sottragga alla considerazione storiografica ripugnando al concetto della storia. La quale importa distinzione e differenziamento continuo dell'unità: laddove la religione si fonda sul presupposto dell' impossibilità di conoscere, determinare e quindi distinguere e differenziare il proprio contenuto, e per conseguenza assume, consapevolmente o no, di non potersi essa stessa determinare, distinguere e differenziare. Quando, nel pieno fiorire del naturalismo del Rinascimento, sorse l' idea della religione naturale, sostanza di tutte le religioni positive, che fu poi l' idea dominante lungo tutto l'astratto razionalismo naturalistico e l' illuminismo della seconda metà del Seicento e del Settecento, si obbedì certamente alla legge della concezione antistorica propria di ogni naturalismo, ma in virtù di questa astratta concezione si scoprì pure un carattere intrinseco allo spirito religioso. Il quale, affisandosi nel suo oggetto trascendente e negando la propria autonomia e potenza di fronte ad esso, si riduce a tale da non poter più investirlo della sua energia logica e determinatrice della sua essenza mediante categorie e distinzioni di pensiero: di quella energia che è poi il principio creatore e propulsore della storia. — D'altra parte, tutte le religioni sono differenti; anzi soltanto astraendo dagli elementi discriminanti incancellabili si può parlare di una religione, come quella data religione di un popolo o di un'epoca o di una confessione. Una storia delle religioni ci presenta una sterminata serie di credenze, di riti, di sistemi ecc., e ci lascia

intravvedere nello sfondo oscuro, in cui non è possibile addentrare lo sguardo, una infinità di sfumature, nelle quali non è documento che riesca o possa riuscire a precisare contorni e distinguere tinte nette e ben definite. Lo spirito umano, per quanto si sia sforzato in ogni istante della sua vita religiosa di prosternarsi e annullarsi alla presenza del divino che gli appariva nello splendore sfolgorante della sua infinita possanza, si rialzava nell'atto stesso a celebrare la propria eterna natura di pensiero che crea assiduo il proprio oggetto determinandolo incessantemente con le proprie categorie inesauribili. — E guardando a queste determinazioni ecco nascere la storia e svanire quell'astratta idea della religione naturale, che non scorge differenze nel fondo comune, in cui propriamente consiste la religione. Ma è pure evidente che questa religione che è tutta diversa, e si sviluppa storicamente, e si muove sempre, e non sta, anzi che rendere immagine e attestare agli uomini la presenza di una Realtà trascendente, innanzi alla quale essi abbian bisogno di chiedere soccorso sentendo la propria impotenza e il proprio nulla, manifesta piuttosto quello che il poeta dice l'irrequieto ingegno, proprio appunto degli uomini. La storia della religione (peggio, la storia delle religioni) è per questo motivo apparsa sempre come una critica e una negazione della religione: come una concezione atea della religione. È apparsa, e convien dire che sia, se la storia si orienti verso l'elemento che è propriamente suo, delle differenze, le quali non si possono intendere se non attraverso allo svolgimento naturale (come una volta si diceva) dello spirito umano: prodotto naturale e antropomorfico, di cui già il vecchio Senofane era capace di negare il valore religioso.

La storia della religione ha però sempre navigato tra questi due scogli egualmente pericolosi: la negazione della propria possibilità e la negazione della religione: o religione senza storia, o storia senza religione.

Scogli egualmente pericolosi, quantunque il razionalismo a più riprese abbia tentato di appigliarsi al secondo partito come alla soluzione razionale del problema. Ma né anche la storia senza religione è una soluzione accettabile per la ragione stessa che non si può fare una storia dell'arte che si fondi sulla negazione dell'arte, né una storia della filosofia che cominci dal negare la stessa filosofia: come non sarà possibile fare una rassegna di reggimenti che.... non esistano!

Tutte le storie delle religioni (delle molte religioni esistenti ed esistite) sdrucciolano sul pendio di questa tendenza raziona-

listica, che è poi, per un motivo opposto e pure identico a quello del deismo e della religione naturale, una tendenza propriamente naturalistica. Tant' è vero che gli estremi sempre si toccano. Sia che noi poniamo, dal punto di vista strettamente religioso, Dio fuori dell'uomo, sia che noi, dal punto di vista razionalistico, poniamo l'uomo fuori di Dio, la posizione in fine è la stessa. L'uomo, il pensiero non ha in sé quell'unità che può conferire alle differenze il loro significato spirituale, e perciò il loro valore. E questo è il motivo per cui sempre alla storia e della religione e delle religioni si è guardato con sospetto dagli spiriti schiettamente religiosi, che avevano una loro fede da difendere e da custodire.

Non c' è una soluzione anche di quest'antinomia? Niun dubbio che vi sia; ma niun dubbio altresì che essa debba riuscire praticamente tanto più difficile quanto più vasto il campo a cui lo storico si proponga di estendere la propria indagine. Giacché la soluzione non può esser data se non dalla comprensione dei fatti religiosi nell'unico spirito che interiormente li inspira e l' informa, li produce e li regge. Le religioni cambiano, la religione in cui è la loro verità, il principio fecondo da cui esse sgorgano in perpetuo, è sempre quella. Questa interna fonte. A cui tutti gli uomini attingono l'acqua dissetatrice del loro ardore religioso, non sarebbe una viva fonte se non ne scaturisse nessun flutto, o questo, appena sgorgato, si arrestasse lì alla sorgente, e morisse senz'altro vivo e sempre nuovo alimento, invece di defluire, premuto dal nuovo flutto, nel corso destinato a penetrare e dilatarsi nella vita complessa dello spirito umano, per ravvivarla e fecondarla. La religione è alla sorgente, ma in quanto da essa si partono le religioni partecipanti alla vita varia della storia e in questa differenziate dal ritmo dello spirito che si rinnova in eterno. Lo spirito non è infatti tutto religione; ma religione è, e la risolve nel circolo della sua vita. La risolve all' infinito, come infinita, perché eterna, è questa vita, non pensabile mai come destinata quando che sia ad esaurirsi in un suo sforzo estremo o in un'opera perfetta. Dunque storia della religione, e magari delle religioni, se si vuole, dentro al corso storico dello spirito umano nella sua complessa e concreta simultaneità di elementi religiosi e non religiosi, ma con l'occhio sempre al principio da cui deriva, e da cui solo può derivare ogni valore religioso della vita spirituale, con sentimento sempre desto e intento a questa profonda scaturigine che alimenta di fede nell' incrollabile realtà del divino la mobile e irrequieta natura dell' uomo.

Una storia della religione, degna del suo nominativo e del suo genitivo, suppone pertanto una filosofia capace di affermare e di negare ogni forma della religione: di vedere cioè in ciascuna forma ciò che vi ha di positivo e ciò che vi ha di negativo, l'elemento vivo (che è immortale) e l'elemento morto (che l' ha fatta morire, e la fa eternamente morire): di vedere l'unità della vita e della morte, navigando prudentemente tra Scilla e Cariddi, senza rompere né nello scoglio della religione che positivamente si chiude in una forma, come vita immortale, né nello scoglio opposto dell'astratto atteggiamento razionalistico, naturalistico e scettico, che nega, e nega sempre, non vedendo altro che l'eterno morire delle forme mortali della religiosità. Anzi, più che supporre una filosofia nel senso predetto, la storia della religione vuol essere storia di cotesta filosofia, come quel pensiero umano che lavora intorno al suo oggetto, al suo oggetto assoluto e divino, per concepirlo in forma sempre più adeguata, che è come dire in maniera sempre più conforme alle esigenze dello stesso pensiero.

Troppo lungo preambolo al giudizio che qui si voleva dare del bellissimo libro [1] che il nostro valente La Piana, colto e acuto studioso di questioni religiose, da alcuni anni insegnante all' Harvard University, ha voluto darci del suo eminente collega prof. Moore della stessa università, in una traduzione limpida e diligentissima, riveduta dall'autore stesso e da lui arricchita di ritocchi e di speciali aggiunte. Ma, o mi sbaglio, era il modo più adatto di dir chiaramente quella che dev'essere, a mio avviso, la principale riserva da fare sul merito di quest'opera insigne, che con poderoso sforzo abbraccia tutte le religioni storiche dei popoli civili, e ne traccia con discreta larghezza e copia di particolari la storia, attingendo per gran parte di esse alle fonti dirette e fondandosi in generale sopra una vasta e profonda cognizione e valutazione della ricchissima letteratura critica precedente. Poiché non è né da me né da questa rivista entrare in particolari, intorno ai quali, per l' indole stessa della materia e lo stato delle fonti a cui si deve far capo, c' è sempre luogo a discutere. E come opera costruttiva d'insieme questa del Moore è certamente opera insigne, e segnalabile come un singolar monumento di dottrina e di capacità costruttiva, poiché finora, salvo qualche manuale compendioso e destinato a riassumere risultati

---

[1] GIORGIO FOOT MOORE, *Storia delle religioni*. Trad. di Giorgio La Piana. Bari, Laterza, 1922 (2 voll. di pp. XIX-694 e XI-630, in-8°).

d' indagini altrui più che a promuovere originalmente lo studio delle religioni, si era soliti a tentare queste storie universali della religione mediante la collaborazione di studiosi diversi, rispettivamente esperti nelle diverse provincie dell'amplissimo dominio da studiare. Donde, come lo stesso Moore, giustamente osserva, più che una storia si aveva una serie di monografie, autorevoli ad una ad una e pregevoli per l'uno o per l'altro rispetto, ma non aventi tra loro altro rapporto che quello di ritrovarsi insieme nello stesso volume.

Opera insigne, dunque, e di cui molto potrà avvantaggiarsi in particolare la cultura italiana, che ha sì gran difetto di libri in questa materia. Ed è libro poi scritto in modo più conforme ai bisogni di ogni persona colta che a quelli dei dotti e degli specialisti: con grande chiarezza e scioltezza, senza ingombro di troppo frequenti citazioni e rinvii e senza il peso di digressioni e discussioni critiche, accennate appena ove occorra, ma sapientemente presupposte e quasi dissimulate dove esse son condizione di una conclusione, che l'autore sceglie e presenta insieme con le ragioni più plausibili che la suffragano. Libro in verità più attraente, dilettevole e istruttivo che religioso, come pur dovrebbe essere per le considerazioni sopra esposte una storia della religione. Dove il lettore può facilmente e frequentemente aver l' impressione di essere innanzi a delle curiosità più o meno strane ed interessanti, ad elementi o frammenti delle fantasie e dei pensamenti di questo eterno sognatore e pensatore che è il genere umano: ma raramente, se pur qualche volta, è indotto a ripiegarsi su se stesso, per ascoltare dentro sé una voce misteriosa: quella voce stessa che già parlò a tanti milioni di anime e continua a parlare sempre lo stesso linguaggio.

Storia da erudito, che sa tante cose: storia da critico, che non si lega a nessun oggetto suo, poiché sa che oltre quell'oggetto, c' è altro, e c' è lui che deve passare ad altro; storia da spirito indifferente a quell'umanità, che crede di potere studiare soltanto perché se n' è tratto fuori per mettersela innanzi e poterla guardare meglio. Storia intellettualistica. Molti problemi vi son risoluti, molte notizie schiarite e rese intelligibili, in mezzo a tante che tratte di tra gli sparsi rottami dell'antichità non si riesce più a integrare nel complesso dei sentimenti e delle idee a cui si riferiscono. Ma rimane sempre inesplorata quella tale sorgente da cui tutti i problemi derivano, e in cui è il principio di tutti questi fatti, a cui le dette notizie, chiare od oscure, si riferiscono.

Ecco qualcuno de' criteri. L'autore dice di aver « tentato, per quanto lo permettono le fonti, di mostrare le relazioni delle varie religioni con la razza del popolo in cui ciascuna di esse è sorta, con l'ambiente fisico, con la vita e la civiltà nazionale di tali popoli, e di tracciarne la storia mettendo in luce le cause del loro progresso e della loro decadenza, e l'azione delle influenze esterne sulle loro forme e sul loro contenuto dottrinale ». Idee più o meno giuste: ma tutte ispirate a una considerazione estrinseca delle religioni, la quale guarda al fatto, ma non al motivo da cui il fatto, nella sua essenza e nella sua vita interiore e sostanziale, trae origine. Una religione p. es. studiata in rapporto al naturalistico concetto della razza non può non essere un fenomeno naturale, e però privato di tutto il suo valore interno, che, se si vuol riconoscere, non è e non può essere altro che un valore spirituale e perciò non avente nessun rapporto con alcuno degli elementi naturali appartenenti all'uomo antropologicamente concepito.

Ancora. Nelle religioni, dice il Moore, « come nelle forme di civiltà dei vari popoli, non sono i lineamenti generali, ma le caratteristiche individuali che destano l'interesse e che ne costituiscono, per così dire, il grande valore ». E tutto il suo interesse, movendo da questo concetto essenzialmente giusto, si orienta verso lo studio delle divergenze onde una religione magari originariamente unica in due popoli diversi si viene sempre più differenziando e dilungando dall' identità primitiva. Che è l'orientamento per cui si finisce, come accade al Moore, per vedere le religioni e non vedere più la religione: e fare perciò la storia, ma non della religione. È la tendenza di questa storia. Nella quale (si badi bene) non le differenze e le divergenze si sarebbero dovute sopprimere; ma accentuare un poco, ed era infatti questione d'accento sopra tutto e di tono, quel senso della vita comune ed eterna più che storica, ideale più che reale o contingente, onde si ha propriamente il diritto di congiungere insieme e riconnettere, per quanto è possibile, tutte le religioni in una sola storia.

INDICE

Finito di stampare
il 25 Luglio 1957
nello Stab. Tip. già G. Civelli
Via Faenza, 71
Firenze

GIOVANNI GENTILE

OPERE

XXXVII

SANSONI - FIRENZE